

मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास

राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत



नोंदणी क्रं. एफ.१६०९४(मुंबई)





महाराष्ट्र शासन
मराठी भाषा विभाग
राज्य मराठी विकास संस्था
एल्फिन्स्टन तांत्रिक विद्यालय, ३, महापालिका मार्ग,
धोबीतलाव, मुंबई – ४००००१ दूरध्वनी : (०२२) २२६३१३२५ / २२६५३९६६
संकेतस्थळ https://rmvs.marathi.gov.in इ-पत्ता rmvs_mumbai@yahoo.com

---

निवेदन

राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई ही महाराष्ट्र शासनाने स्थापन केलेली स्वायत्त संस्था आहे. मराठी भाषा विभागाच्या पत्राप्रमाणे (संदर्भ क्र. मसंस २०१६/प्र.क्र.११५/२०१६/भाषा-२, दि. ३ जानेवारी, २०१७) राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे '**महाराष्ट्रातील मराठी संशोधन मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य योजना**' कार्यान्वित करण्यात आली असून या योजनेअंतर्गत महाराष्ट्रातील मराठी भाषा, साहित्य व संस्कृती वृद्धिंगत होण्यासाठी काम करणाऱ्या महाराष्ट्रातील मान्यताप्राप्त मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य करण्यात येते.

सदर प्रकल्पांतर्गत प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांना राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे नवभारत मासिकांचे ऑक्टोबर १९४७ ते सप्टेंबर २०१७ पर्यंतच्या अंकांचे संगणकीकरण करून ते सार्वजनिकरीत्या आणि विनामूल्य उपलब्ध करून देण्यासाठी अर्थसाहाय्य करण्यात आले होते. याअंतर्गत सदर अंकांचे संगणकीकरण करण्यात आले असून **प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांनी हे अंक जतन केलेले असल्यामुळेच आपल्याला संगणकीय स्वरूपात उपलब्ध होत आहेत**.

या अंकांच्या पीडीएफ प्रती आपण विनामूल्य उतरवून घेऊ शकता. असे करताना खालील सूचना लक्षात घेऊन त्यांचे पालन करावे.

१. सदर ग्रंथांच्या पीडीएफ प्रती या वैयक्तिक वापरासाठी विनामूल्य उतरवून घेता येतील तसेच इतरांनाही विनामूल्य देता येतील. पण कोणत्याही कारणासाठी त्याचा व्यावसायिक वापर करता येणार नाही.
२. सदर ग्रंथांचे दुवे इतरांना देताना त्यासाठी कोणतीही रक्कम आकारता येणार नाही.
३. पीडीएफ प्रतींवर असलेली राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांची मुद्रा आपणास काढता येणार नाही.
४. आपल्या अभ्यासासाठी, संशोधनासाठी या सामग्रीचा उपयोग करताना आपण योग्य तो श्रेयनिर्देश केला पाहिजे.

वरील अटींचा भंग झालेला आढळल्यास कायदेशीर कारवाई करण्यात येईल.

स्पष्टीकरण : सदर सामग्री ही केवळ ऐतिहासिक दस्तऐवज म्हणून उपलब्ध करण्यात आली असून या सामग्रीतून व्यक्त होणारी मते, विचारसरणी इ. त्या त्या लेखक, संपादक इ. कर्त्यांची आहे. त्यांपैकी कोणतेही मत, विचारसरणी इ. यांचा पुरस्कार महाराष्ट्र शासन, मराठी भाषा विभाग, राज्य मराठी विकास संस्था व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांपैकी कुणीही करत नसून त्या त्या मताचे वा विचारसरणीचे दायित्व उपरोक्त विभागांवर असणार नाही.

नवभारत

वर्ष ३१] जाने० फेब्रुवारी [अंक ४-५

१९७८

अनुक्रमणिका





प्राज्ञपाठशाळामंडळ वाई, संचालित मासिक
(महाराष्ट्र राज्य साहित्य संस्कृती मंडळ पुरस्कृत)

नवभारत

वर्ष एकतिसावे : अंक चौथा–पाचवा
जाने–फेब्रुवारी, १९७८

अध्यक्ष व विश्वस्त
तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी

पत्रव्यवहार :
संपादकीय : भा. ग. सुर्वे
प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई. ४१२८०३
व्यवस्थापकीय : पां. गो. आपटे,
व्यवस्थापक ' नवभारत ' मासिक
द्वारा : प्राज्ञ प्रेस, वाई (जि. सातारा)

वार्षिक वर्गणी १८ रु. या अंकास रु. ३

(शासनाने पुरविलेल्या स्वस्त कागदातून प्रस्तुतचा अंक सिद्ध झाला आहे).

अनुक्रमणिका





लेखक परिचय

द. अ. देसाई

भौतिकीचे प्राध्यापक, अलिबाग.

बाळकृष्ण बामाडे प्राध्यापक, नागपूर

तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी

विद्वान, विचारवंत, लेखक व विश्वकोशाचे प्रमुख संपादक

सर इसाया बर्लिन

ऑक्सफर्ड विद्यापीठात राजकीय तत्त्वज्ञानाचे प्राध्यापक व 'कार्ल मार्क्स' 'द हेज हॉग अँड द फॉक्स', 'द एज ऑफ एन्लाइटन्मेंट' 'फोर एसेज ऑन लिबर्टी' इ. ग्रंथांचे लेखक

मे. पुं. रेगे

तत्त्वज्ञानाचे प्राध्यापक, कीर्ती कॉलेज, मुंबई; विचारवंत व लेखक

विनायक य. कुलकर्णी, अध्यापक, नू. म. वि., पुणे

भास्कर लक्ष्मण गोळे

नागपूर विद्यापीठातील राज्यशास्त्र विभागाचे प्रमुख. महाराष्ट्र राज्य साहित्य संस्कृति मंडळाचे सदस्य.

प्रमिला कुलकर्णी

प्राध्यापिका, बाळासाहेब देसाई कॉलेज, पाटण

न. ना. गोखले

अधिकारी, स्टेट बँक ऑफ इंडिया, सांगली

मुरलीधर गोपाळ जोशी

'नवभारता'चे एक व्यवस्थापक

गो. के. भट

संचालक, भांडारकर प्राच्यविद्या संशोधन मंदिर, पुणे

प्रतिमा पोरे

कवयित्री, मराठी विश्वकोशातील संपादिका

वसंत स. जोशी

प्राध्यापक, मराठी विभाग प्रमुख, वाई कॉलेज ऑफ आर्टस् अँण्ड कॉमर्स, वाई

प्र. म. बांदिवडेकर

प्राध्यापक, राज्यशास्त्र विभाग प्रमुख, वाई कॉलेज ऑफ आर्टस् अँण्ड कॉमर्स, वाई

पंडित टापरे

मराठीचे प्राध्यापक, वाई कॉलेज ऑफ आर्टस् अँण्ड कॉमर्स, वाई

संपादकीय –


वि. म. बेडेकर

या 'नवभारत' मासिकाचे प्रथमपासूनचे संपादक प्रा. वि. म. बेडेकर यांचे दुःखद निधन ३ जानेवारी १९७८ या दिनी झाले. त्यामुळे या मासिकाचा एक खंबीर आधारच गेला. स्वातंत्र्याच्या आंदोलनाकडे पहिल्या उमेदीतच आकर्षित झालेली अशी जी शेकडो विद्याविभूषित मंडळी महाराष्ट्रात निपजली त्यांपैकी कै. बेडेकर हे होते. यांचा जन्म कोकणातील एका खेड्यात (तारळं– ता. राजापूर जि. रत्नागिरी येथे) पितामहांच्या घरी २६–४–१९०२ ला झाला. त्यांचे माध्यमिक शिक्षण जळगाव जिल्ह्यातील अमळनेर येथील खानदेश शिक्षण मंडळाच्या प्रताप हायस्कूलमध्ये झाले. नंतर उच्च शिक्षणाकरता पुणे येथे आले. फर्ग्युसन कॉलेजमध्ये पहिल्या वर्गात बी. ए उत्तीर्ण झाले. नंतर संस्कृत हा प्रधान विषय घेऊन एम्. ए. झाले. त्यानंतर पुन्हा अमळनेर येथे परतले. खानदेश शिक्षण मंडळाच्या आजीव सदस्य म्हणून शिक्षकाचा आवडता व्यवसाय पतकरला. राष्ट्रीय विद्यालयात अध्यापन केले. प्रताप महाविद्यालयाचे प्राचार्य व एक उत्कृष्ट प्रशासक म्हणून, मान्यता मिळविली. तेथे ब्रह्मीभूत योगी कुवलयानंद, स्वातंत्र्यवीर हरिकृष्ण मोहनी इ० मंडळींचा स्नेह संपादिला. देशभक्त कै. श्री. शंकरराव देव, कै. आचार्य स. ज. भागवत इ० मंडळींच्या आग्रहाने अमळनेर सोडून १९४७ साली पुण्यास येऊन स्थायिक झाले व प्रथमपासून सुलभ राष्ट्रीय ग्रंथमालेने सुरू केलेल्या या 'नवभारत' मासिकाच्या संपादकत्वाची धुरा खांद्यावर घेतली आणि अखेरपर्यंत 'नवभारत' मासिकाच्या संपादक पदावर राहिले. प्रथम १० वर्षे 'नवभारत' मासिकाच्या संपूर्ण संपादकत्वाची कार्यवाही बेडेकरच करीत होते. हे मासिक मुख्यतः वैचारिक मासिक असल्यामुळे व त्यात मनोरंजक ललित साहित्याला स्थान नसल्यामुळे ते कायम तोटयातच राहिले. त्यामुळे वाई येथील प्राज्ञपाठशाळामंडळाने सुलभ राष्ट्रीय ग्रंथमालेकडून ते हाती घेतले व त्याचे संचालक श्री. शंकरराव देव यांना संचालकत्वातून मुक्त केले, त्याबरोबरच कै. बेडेकर यांनाही मुख्य जबाबदारीतून मुक्त केले.

नंतर, गेले १९५६ ते २–१–१९७८ पर्यंत, बेडेकर यांनी पुणे येथील डॉ. रा. गो. भांडारकर ओरिएंटल रिसर्च इन्स्टिटयूटमध्ये प्राध्यापक व संपादक म्हणून कार्य केले. हे कार्य करीत असताना धर्म, तत्त्वज्ञान– विशेषतः संस्कृत साहित्य आणि भारतीय संस्कृती यांसंबंधी संशोधन, अनुवाद, चिंतन व समीक्षण या स्वरूपात इंग्लिश, मराठी व हिंदीमध्ये विपुल लेखन केले. शंभरापेक्षा अधिक लहानमोठे लेख लिहिले. जर्मन तत्त्वज्ञ एफ्. ई. फ्रॉउवॉलनर यांच्या जर्मन भाषेतील भारतीय तत्त्वज्ञानाच्या खंड-द्वयात्मक इतिहासाचे इंग्लिशमध्ये उत्कृष्ट भाषांतर करून प्रसिद्ध केले. महाभारत आणि पुराणे यांतील पौराणिक कथा, सांख्य व योग ही तत्त्वज्ञाने यांसंबंधाचे त्यांचे इंग्लिशमध्ये लिहिलेले लेख त्यांच्या चिंतन व संशोधन या गुणांचे उत्तम निदर्शक आहेत. पंचशिख मुनी हे सांख्य तत्त्वज्ञानाच्या, द्रष्टयांच्या मध्ये तिसरे होत. पाणिनी, कात्यायन आणि पतंजली हे जसे व्याकरणातले मुनित्रय होत तसेच सांख्य शास्त्रातील कपिल, आसुरी व पंचशिख हे त्रिमुनी होत. 'महाभारता'तील पंचशिखाचार्यांच्या तत्त्वज्ञानाचा सखोल परामर्श आणि त्याच प्रमाणे सांख्य तत्त्वज्ञानाचा विकास कसा होत गेला, याचाही परामर्श बेडेकरांनी आपल्या इंग्लिश लेखांमध्ये घेतला आहे. अलीकडे पश्चिमी देशांमध्येसुद्धा योगविद्येचा

अनुक्रमणिका

प्रसार होत आहे; योगशास्त्रातील-विशेषत: पातंजल योगदर्शनातील-मूलभूत संकल्पनांचा 'महाभारता'शी तुलना करून सूक्ष्म परामर्श बेडेकरांनी आपल्या इंग्लिश लेखांमध्ये घेतला आहे. शुक्राचार्य, कार्तिकेय स्कंद, कुबेर, शुक, संवरण आणि तपति इत्यादी पौराणिक व्यक्तींचा वा विषयांचा महाभारत, इतर पुराणे व संस्कृत साहित्य यांच्या संदर्भात खोल विचार बेडेकर यांनी आपल्या इंग्लिश लेखामध्ये मांडलेला आहे. महात्मा गांधींचा अहिंसासिद्धांत आणि व्रतविचार यांचा महाभारताशी तुलनात्मक अभ्यासही बेडेकरांनी मोठ्या मार्मिक रीतीने मांडला आहे. त्यांनी आपल्या 'नवभारत' व इतर मराठी मासिकांत लिहिलेले लेखही संशोधकांना उद्‌बोधक ठरतील असेच आहेत. विद्यार्थी मासिकातील 'होळी किंवा वसंतोत्सव', 'श्रावणी' 'मुंज किंवा उपनयन' हे लेख किंवा 'सूत्र व स्मृतिकालातील स्त्रीजीवन' (प्राचीन स्त्रीजीवन हिंगणे स्त्री शिक्षण संस्था, पुणे) 'प्राचीन संस्कृत वाङ्मयातील वृक्ष व वनस्पति-विषयक विचार' (टिळक महाराष्ट्र विद्यापीठ), 'प्राचीन भारतीय नैतिक विचार आणि करुणा, (मराठवाडा संशोधन मंडळ– वार्षिक १९५५) इत्यादी त्यांचे मराठी लेखही त्यांच्या संशोधनाच्या व्यापक कक्षांचा अंदाज देतात.

कै. बेडेकर यांच्या इंग्लिश व मराठी निवडक लेखांचा संग्रह प्रसिद्ध होणे अत्यंत आवश्यक आहे. त्यामुळे शांत व चिंतनशील, प्रसिद्धीपराङ्मुख व विनयशील अशा थोर विद्वानाच्या वस्तुनिष्ठ संशोधनाची विचारवंतांच्या आणि संशोधकांच्या हाती उत्कृष्ट देणगीच पडेल. त्यांचे जीवन अध्यात्मरत मुनीचे जीवन होते. एक अंतर्मुख मुनीच परमधामाला गेला आहे. आम्ही प्राज्ञपाठ शाळा व नवभारत मासिक यांच्यातर्फे ही श्रद्धांजली प्रणामपूर्वक त्याला अर्पण करतो. या अंकातच सोबत त्यांच्या लेखनकार्याची सूची जोडली आहे. ती घाईघाईने गर्दीत केल्यामुळे अपुरी राहिली आहे, हे येथे नमूद करणे आवश्यक आहे.

अनुक्रमणिका

कै. प्रा. वि. म. बेडेकर यांचे मराठी-लेख : सूची

१. प्राचीन भारतीय नैतिक विचार आणि करुणा –मराठवाडा संशोधन मंडळ वार्षिक, १९७५
२. 'अनुवाद–मञ्जूषेचे' निरीक्षण (प्रस्तावना)–अनुवाद मंजूषा : पु. ना. वीरकर, पुणे १९५८
३. प्राचीन संस्कृत वाङ्मयातील वृक्ष व वनस्पतीविषयक विचार –टि. म. विद्यापीठाच्या पुस्तकातून
४. सूत्र व स्मृतिकालातील स्त्रीजीवन –प्राचीन स्त्रीजीवन (ग्रंथातील प्रकरण) हिंगणे स्त्रीशिक्षण संस्था पुणे
५. परमेश्वराला पत्र –विद्यार्थी, जुलै १९३२
६. विमानविद्येचा उत्कर्ष –विद्यार्थी, आक्टो. १९२९
७. हरवलेली अंगठी –विद्यार्थी, ऑगष्ट १९३२, सप्टें. १९३२
८. एक कैदी –विद्यार्थी, फेब्रुवारी १९३३
९. होली किंवा वसंतोत्सव –विद्यार्थी मार्च १९३३
१०. सत्यवक्ता सत्यकाम –विद्यार्थी, नोव्हें. १९२९
११. श्रावणी –विद्यार्थी, सप्टें. १९२९
१२. स्त्रीदाक्षिण्यमूर्ति प्रा. धोंडो केशव कर्वे –विद्यार्थी, मे १९३२
१३. मुंज किंवा उपनयन –विद्यार्थी, जून १९३२
१४. शेक्सपिअरच्या जुलियस सीझरचे कथानक –विद्यार्थी, जुलै १९३२
१५. बर्ट्रांड रसेल यांचे आत्मचरित्र, –नवभारत, फेब्रुवारी, मार्च, एप्रिल १९७२
१६. बर्ट्रांड रसेल यांचे आत्मचरित्र (संक्षिप्त परिचय)
–नवभारत जून १९६८, –ऑगष्ट १९६८, सप्टेंबर १९६८
१७. भाऊ दाजी यांचे समग्रवाङ्मय (पुस्तकपरिचय) नवभारत
१८. संशोधन मुक्तावलि, सर ६ (पुस्तक परिचय) नवभारत
१९. तत्त्वज्ञान विषयक मराठी कोश (पुस्तक परिचय) नवभारत, सप्टें. १९७६
२०. संशोधन मुक्तावली, सर सातवा –नवभारत
२१. गीतार्थ : ज्ञानेश्वर, वामन पंडित आणि टिळक– वि. रा. करंदीकर
(पुस्तक परिचय)– नवभारत
२२. शिलाहारकालीन महाराष्ट्राचे समग्र ऐतिहासिक दर्शन– डॉ. मिराशी
(पुस्तक परिचय) नवभारत–
२३. कै. शंकरराव देव यांचे प्रांजळ आत्मकथन (पुस्तक परिक्षण)
– नवभारत
२४. ऋग्वेद संस्कृत साहित्यशास्त्राचे प्राचीनतम अधिष्ठान – डॉ. माईणकर (पुस्तक परिचय)
– नवभारत ऑक्टोबर १९७७
२४. विज्ञान आणि अध्यात्म यांचा मनोज्ञ संगम
– नवभारत
२५. महाभारतातील पंचशिख अनात्मवादी नव्हे आत्मवादीच
– नवभारत, जून १९५९
२६. उपनिषदातील तत्त्वज्ञान
– नवभारत

हिंदी लेख

१. महाभारतकालीन तेजस्वी स्त्रीरत्न वीरमाता विदुला
   – जागृत महिला, २९ मार्च १९६३
२. 'जनमनगण– अधिनायक जय हे'
   – राष्ट्रवाणी, मे १९५८
३. प्राचीन भारतीय संस्कृतिके व्रत और गांधीजी
   – गांधीमार्ग, वर्ष ४ अंक ४ अक्तूबर १९६०

Books Edited by— **Prof. V. M. Bedekar**

1–2) History of Indian Philosophy, Vols. I–II
   (translation of E. Frauwallner's German Book).
   – Motilal Banarasidas, Delhi–7, 1977.

List of English–Papers by— **Prof. V. M. Bedekar**

1. Kālañjara : Name of Mountain or description of Yogin.
   – Poona Orientalist. Vol. XXV (1–4) 1960.
2. Śukracarya in Mahabharata
   – Poona Orientalist. Vol. XXIV (1–4) 1960.
3. Vrata in ancient Indian Culture-and Gandhi
   – Gandhi Marg Oct. 1960
4. Ahimsa in MBh. and Gandhi
   – Gandhi Marg II (ii) April 1958
5. Psychical Organism in Mokshadharma
   – Annals B. O. R. I. XL. –1960.
6. Studies in Sāmkhya : teaching of Pancaśikha in MBh,
   – Annals B. O. R. I. Vol. 38–1958.
7. The Japa in Mokshadharma and Yogasutras : a comparative Study
   – Annals of B. O. R. I. Vol. 44, 1964.
8. The Doctrine of Colours of Souls in MBh.
   – ABORI, 48–49, 1968.
9. Research Methodology of Sir R. G. Bhandarkar
   – R. G. Bhandarkar as an Indologist,
   Ed. by Dr. R. N. Dandekar, Poona, 1976.
10. Study of Mokshadharma text (the cloud as a divinity)
   – ABORI, 41· –1962.

11. Mahabharata Cultural Notes –3
    – ABORI, 45–1964.
12. Some important variant not recorded in Critical Edn. (Śanti)
    – ABORI, 41 –1962.
13. Studies in Sāmkhya Pancaśikha and Caraka
    – ABORI, 38–1957.
14. Kartikeya Skand in Skt. literature (Spl. MBh.)
    – ABORI 56–1975.
15. Development of Sāmkhya and Problem of Ṣakṭitantra
    – Poona Uni. Journal No. 11.
16. Doctrines of Svabhava and Kāla in MBh.
    – Poona Uni. Journal No. 13.
17. Dharaṇā and Codaṇā (Yogic terms)
    – Bharatiya Vidya. Vol. XXII (1–4) 1962.
18. Dhyanayoga in the MBh.
    – Bharatiya Vidya Vols. 20–21, 1960/61.
19. Theism is no differentia of Yoga.
    – Oriental thought, Vol. V no. 1, 1961.
20. Dr. Edgerton's interpretation of Aniśvara (MBh.)
    – Oriental thought.
21. Growth of trees
    – Oriental thought, Dec. 1961.
22. Sāmkhya theory of Evolution in Mokshadharma and Sāmkhya karika
    – Indian Antiquary third Series Vol. II (ii) 1967
23. Yoga in Mokshadharma Parvan (MBh.)
    – Frauwallner Fel. Vol., 1968
24. 'Kalka' in MBh.
    – J. O. Institute, Baroda Vol. IX no. 1, 1959
25. Mahābhārata : Cultural Notes
    – J. O. Institute, Baroda Vol. XII no. 1, 1962.
26. Mahābharata and Vasudeva Hindi
    – J. O. I. B., X–2, 1960
27. Process of Casting Metal images in MBh.
    – Mirashi Fel. Vol.
28. Kubera in Skt. Literature
    – J. G. J. R. I. Vol. XXV (1·4) 1969.
29. A Hymn to the Sun in MBh. (3·3·1)
    – B. K. Barua Comm. Vol.
30. Religious and devotional lyrics in Marathi
    – Vedanta Keseri, Vol. 45 : no. 1, May 1958.

31. Tāmbula : Ingredients and Accessories
   - Oriental thought
32. The Integrity of the Mahābhārata : A Critical appraisal
   - Calcutta Review, Jan. 1962
33. Vādirāja's laksālaṁkara on tha Vishnusahasranāma
   - ABORI. Vol. 46, 1965 (with Dr. R. N. Dandekar)
34. Dr. Rāsaviharidas the man
   - Journal of Indian Academy of Philosophy
   Vol. XII; no. 1, 1973
35. Mahābhārata and Kālidāsa
   - Poona Uni. Journal No. 17.
36. Legend of Cirakarin in Skand purāna
   - Puranam IV–i, 1962.
37. Identical Philosophy of Naradapurana and MBh.
   - Puranam V–2, 1963.
38. Suka in MBh. and Puranas
   - Puranam VII–i 1965.
39. Legend of Churning of the Ocean in Epic and Puranas.
   - Puranam Vol. IX no. 1 –1967.
40. Story of Somaka in MBh.
   - Puranam Vol. X, no. 1, –1968.
41. Principles of MBh. textual Criticism
   - Puranam Vol. XI, no. 2, 1969.
42. Story of Saṁvaraṇa and Tapati in MBh.
   - Puranam Vol. XII no. 1, 1970.
43. Legend of Trita in Vedas, Mahābharata and the Puranas
   - Puraṇam Vol. XVII, no. 1, 1975
44. Kālidāsa and Humanism
   - Modern India (G. D. Birla Fel. Vol.) 1977.

अनुक्रमणिका

नियोजित ग. दि. माडगूळकर-प्रतिष्ठान

थोर मराठी सारस्वत श्री. ग. दि. तथा अण्णासाहेब माडगूळकर यांचे दिनांक १४ डिसेंबर १९७७ रोजी निर्वाण झाले. अण्णासाहेबांनी आपल्या सिद्धहस्त लेखणीने व अव्वल दर्जाच्या प्रतिभेने मराठी साहित्य समृद्ध केले आहे. चित्रकथा, गीते, कादंबरी, कथा, ललितलेख, प्रवासवर्णन, बालसाहित्य आदी ललित वाङ्मय प्रकार त्यांनी अत्यंत यशस्वीपणे हाताळले आहेत. त्यांची प्रतिभा बहुमुखी होती. 'गीतरामायणा'ने मराठी जनमानसात त्यांना महाकवीची प्रतिष्ठा लाभली. 'महाराष्ट्राचे वाल्मिकी' म्हणूनच त्यांना आता गौरविले जाई. मराठी साहित्य, कला, संस्कृती व जीवन यावर अण्णांच्या कर्तृत्वाचा ठसा उमटलेला आहे. त्यांनी केवळ साहित्यनिर्मितीच केली नाही तर जनतेला कलात्मक, अभिजात दृष्टिकोण देण्याचाही यत्न केला. सुसंस्कारांचे महत्त्व त्यांना फार होते. त्यासाठीही ते सतत प्रयत्नशील होते. मराठी साहित्यसृष्टीत त्यांच्या लेखनाने एक नवी वाट पाडली आहे; परंपरा निर्माण केली आहे. ग. दि. माडगूळकर या नामाभिधानाने एक पीठ-'स्कूल' तयार झालेले आहे.

अण्णांच्या जाण्याने कधीही भरून न येणारी हानी झालीच आहे. पण त्यांच्या माघारी त्यांनी जे भरभरून दिले नि मराठी जीवन संपन्न केले त्याविषयी कृतज्ञता व्यक्त केलीच पाहिजे. अण्णांचे स्मरण सदैव जागृत कसे राहील याचा प्रयत्न केला पाहिजे. याच विचाराने दिनांक १५ डिसेंबर रोजी अण्णांचे काही चाहते, मित्र एकत्र आले होते. यावेळी झालेल्या चर्चेतून असे ठरले :

'ग. दि. माडगूळकर प्रतिष्ठान' या नावाची एक संस्था त्वरित स्थापन करण्यात यावी आणि या प्रतिष्ठानामार्फत विविध उपक्रम हाती घ्यावेत. त्यांपैकी काही असे :

१) अण्णांचे सर्व प्रकाशित व अप्रकाशित साहित्य एकत्र करावे. अप्रकाशित साहित्य प्रकाशित करावे.
२) 'समग्र माडगूळकर' या नावाने सुमारे दहा हजार पृष्ठांचे दहा साहित्य खंड प्रसिद्ध करावेत.
३) एखादा प्रकल्प हाती घेऊन योजनाबद्ध लेखन-संशोधन करू इच्छिणाऱ्या लेखकास शिष्यवृत्तीची व्यवस्था करावी.
४) उत्कृष्ट साहित्य व चित्रपट यांना पारितोषिके देण्यात यावीत.
५) बालांच्यासाठी संस्कार केंद्रे उघडावीत.
६) अण्णांचे चित्रपट व ध्वनीमुद्रिका यांचा संग्रह करावा.
त्यांच्या चित्रपटांचे व गीतांचे कार्यक्रम आयोजित करावेत.
७) मराठी जीवन व संस्कृती यांचे यथातथ्य दर्शन घडविणाऱ्या चित्रपटादी कलाकृतींच्या निर्मितीला प्रोत्साहन देणे.

अण्णांच्या स्मारकाची ही एक प्राथमिक अशी स्थूल रूपरेखा आहे. अण्णांचे अनेक चाहते, मित्र, सहकारी, साहित्य, कला, चित्रपट आदि क्षेत्रात आहेत. त्या सर्वांना विनंती की, त्यांनीही यासंबंधीचे आपले आणखी विचार तपशीलासह लवकरच कळवावेत.

हे कार्य मोठे आहे आणि ते सर्वांच्या सहकार्यानेच साकार होणार आहे.

आपल्या सूचना, योजना इत्यादि खालील पत्त्यावर कळविण्याची कृपा करावी.

विनंती

कै. ग. दि. माडगूळकर यांचे असंख्य चाहते व मित्र, चित्रपट, साहित्य, कला, शिक्षण, राजनीती आदि विविध क्षेत्रात आहेत. माडगूळकरांची हस्तलिखिते, पत्रे, छायाचित्रे व आठवणी अनेकांच्या संग्रही असण्याची शक्यता आहे. त्या सर्वांना अशी नम्र विनंती आहे की, त्यांनी हे सर्व खालील पत्त्यावर पाठवून ग. दि. माडगूळकर स्मारक योजनेशी सहकार्य करावे.

पत्ता:- **राजा मंगळवेढेकर**- निमंत्रक,
ग. दि. माडगूळकर प्रतिष्ठान,
'विद्याविलास' ११८३ शिवाजीनगर, पुणे-५.



कै. ग. दि. माडगूळकर

आपल्या गीत–रामायणामुळे 'महाराष्ट्राचे आधुनिक वाल्मीकि' म्हणून गौरविले गेलेले ख्यातनाम कवी ग. दि. माडगूळकर ह्यांचे १४ डिसेंबर १९७७ रोजी हृदयविकाराच्या झटक्याने निधन झाले. कर्करोगासारख्या दुर्धर व्याधीतून ते अलीकडेच मुक्त झालेले होते. ह्या रोगाशी सामना देत असताना, मृत्यूच्या सावलीत, त्यांना जे अनुभव आले ते 'हल्लो मिस्टर डेथ' ह्या त्यांच्या लेखात त्यांनी विलक्षण प्रभावीपणे निवेदिले होते. मृत्युघराच्या उंबऱ्यापर्यंत गेलेला हा थोर कवी पुन्हा आपल्यात परतला; त्याची साथसंगत आणखी बरीच वर्षे आपणास लाभेल, अशी जाणीव दृढ होत असतानाच त्यांनी ह्या जगाचा निरोप घेतल्याची दुःखद वार्ता अत्यंत आकस्मिकपणे आली आणि साऱ्यांनाच धक्का बसला.

संतकाव्यापासून चालत आलेल्या मराठी काव्यपरंपरेच्या जिवंत संस्कारांचे लेणे लाभलेली माडगूळकरांची प्रासादिक कविता निरक्षर मराठी माणसांपर्यंतही सहजपणे जाऊन पोचली होती; महाराष्ट्राचे ते खरेखुरे लोककवी होते. गीत– रामायणाने त्यांच्या ह्या कीर्तीवर कळस चढविला. लोकांशी जिव्हाळ्याचे नाते जोडणाऱ्या चित्रपटक्षेत्रातही माडगूळकर कवी, पटकथाकार आणि संवादलेखक म्हणून दीर्घकाळ वावरले. भावपूर्ण चित्रगीतांचे आणि उत्कृष्ट पटकथांचे आदर्शच त्यांनी निर्माण केले. अत्रे खांडेकर आणि विश्राम बेडेकर ह्यांच्या नंतरच्या काळात अभिजात अभिरुचीचे भान पूर्णपणे ठेवून मराठी चित्रसृष्टीत त्यांनी स्वतःचे असे एक युग निर्माण केले. ते केवळ साहित्यिक नव्हते, तर एक उत्कृष्ट नटही होते. काही चित्रपटांतून त्यांनी उत्तम भूमिकाही केल्या आहेत. मराठी चित्रपटसृष्टीला त्यांचा फार मोठा आधार होता.

मराठी साहित्यसंमेलनाचे अध्यक्षपद त्यांना देऊन त्यांच्या साहित्यसेवेचा महाराष्ट्राने यथोचित गौरव केला. महाराष्ट्र राज्य साहित्य संस्कृति मंडळाचे ते सदस्य होते.

'नवभारत' तर्फे त्यांना ही श्रद्धांजली.

अनुक्रमणिका

लेखकांस विनंती

* 'नवभारत' कडे साहित्य पाठवताना ते कागदाच्या एकाच बाजूवर, पुरेसा समास सोडून व मराठी साहित्य महामंडळाच्या नव्या शुद्धलेखन नियमांस अनुसरून लिहिलेले असावे.
* लेख जास्तीत जास्त २५०० ते ३००० शब्दांच्या मर्यादेतच असावेत.
* 'नवभारत' कडे आलेल्या साहित्याची पोच त्वरित दिली जाईल व त्यासंबंधीचा निर्णय साधारणपणे दोन महिन्यांच्या कालावधीत कळविला जाईल. पुरेसे पोस्टेज सोबत असलेले अस्वीकृत साहित्यच परत पाठविणे शक्य आहे.
* 'पत्रव्यवहार' या सदरासाठी पाठवावयाचे लेखन ४०० शब्दांहून अधिक असू नये.
* लेख पाठवतानाच लेखकांनी स्वत:चा संक्षिप्त परिचयही पाठवावा. त्यात जन्म, वर्ष, शिक्षण, व्यवसाय, हुद्दा, प्रकाशित ग्रंथ, सध्याचे वास्तव्य इ. तपशील असावेत.
* लेख पुढील पत्त्यावर पाठवावेत. निमंत्रक 'नवभारत' मासिक, प्राज्ञपाठशाळामंडळ, गंगापुरी, वाई – ४१२८०३ (जि. सातारा)

※ लेखकांनी प्रकाशकाना 'नवभारत' कडे अभिप्रायार्थ पाठवावयाची ग्रंथप्रत वर दिलेल्या निमंत्रकांच्या पत्त्यावर कृपया पाठवावी.

द. अ. देसाई

सौंदर्यशास्त्राचे प्राथमिक प्रश्न :

कलाकृतीचे स्वरूप

[पहिला लेखांक 'नवभारत'च्या सप्टेंबर, ७७ च्या अंकात प्रसिद्ध झाला. हा दुसरा व शेवटचा लेखांक].

कलाकृतीच्या स्वरूपाविषयी विचार करताना प्रथमतःच सौंदर्य व कला या संकल्पनांतील जातीचा फरक लक्षात घेणे योग्य ठरेल. सौंदर्य ही जरी व्याजसंकल्पना असली तरी कलाकृती ही व्याज-संकल्पना नाही. कलाकृतीला वास्तवात निश्चित प्रतीकरूपी शरीर असते. कलाकृतीला प्राकृतिक अस्तित्व असते. त्यामुळे कलाकृती म्हणजे काय हे व्याख्येवरून ठरते. सौंदर्य म्हणजे काय ते आपल्याला हवी ती व्याख्या करून आपण ठरवू शकत नाही. सौंदर्यानुभव हा सर्व आस्वादकांच्या मते कोणतातरी एकच विशिष्ट अनुभव ठरल्याशिवाय सौंदर्य-शास्त्राला सुरवातच होत नाही. कलाकृती प्राकृतिक 'वस्तू' असल्यामुळे वेगवेगळ्या व्याख्या कला-कृतीचे वेगवेगळे गुण अधोरेखित करणाऱ्या असू शकतात. फक्त सौंदर्यशास्त्राच्या दृष्टीने त्यांतील कोणती व्याख्या महत्त्वाची आहे हे सौंदर्यशास्त्राला ठरवता येईल, पण इतर व्याख्या चूक आहेत असे म्हणता येणार नाही. कलाकृतीच्या आस्वादातून आस्वादकाला सौंदर्यानुभवाबरोबरच नैतिक समा-धान किंवा असमाधान, अहंकारपुष्टीचा आनंद किंवा अहंकार दुखावल्याचे दुःख वगैरे अनुभव येत असतात. आशययुक्त कलाकृतींच्या आस्वादात हर्ष, शोक, संताप वगैरे भावनांच्या जागृतीचा अनुभवही आस्वादकाला येत असतो. या सर्व अनुभवांच्या संदर्भात कलाकृतीच्या वेगवेगळ्या व्याख्या शक्य आहेत, पण सौंदर्यशास्त्राला त्या इतर व्याख्यांच्या गुंतागुंतीत अडकून चालणार नाही. सौंदर्यानुभव देणारी कृत्रिम रचना म्हणजे कलाकृती ही व्याख्या सौंदर्यशास्त्राच्या दृष्टीने पुरेशी आहे असे मला वाटते. ही व्याख्यादेखील अतिव्याप्तीच्या दोषा-पासून मुक्त नाही. कारण शास्त्रे, कोड्यांच्या रचना, आपल्या उपयोगाच्या अनेक वस्तू यादेखील कृत्रिम असतात व त्या सौंदर्यानुभवही देतात पण आपण त्यांना कलाकृती म्हणत नाही. अशा रचनांचे मुख्य उद्दिष्ट सौंदर्यानुभव देणे हे नसून दुसरे कोणते तरी असते. उदाहरणार्थ आपल्या वापरातील वस्तूंचे मुख्य मूल्य उपयुक्तता हे असते. त्यामुळे सौंदर्याला दुय्यम स्थान दिले जाते. कधीकधी उपयुक्ततेकरता सौंदर्याचा बळी दिला जातो. कला-कृतींची सीमारेषा स्पष्ट करणे अशक्य असल्याने अशा वस्तू कधी कलाकृती गणल्या जातात तर कधी कलाकृतींतून वगळल्या जातात. सौंदर्यानुभवाहून वेगळ्या अनुभवाला ज्या कलाकृतींत प्राधान्य आहे ती कलाकृती वरील विवेचनाप्रमाणे कनिष्ठ दर्जाची ठरते. बोधाच्या भूमिकेवरून, किंवा सामाजिक अन्यायाची चीड निर्माण व्हावी म्हणून, किंवा पूर्वजांच्या अभिमानाने आपला अहंकार सुखवावा म्हणून, किंवा कोणत्याही विशिष्ट भावना, वासना जागृत व्हाव्या म्हणून कलाकृतीकडे पाहिले जाऊ शकते. पण या दृष्टिकोनातून श्रेष्ठ ठरणारी कलाकृती सौंदर्यदृष्टया श्रेष्ठ असेलच असे म्हणता येणार नाही आणि कित्येकदा या इतर उद्दिष्टांना प्रधान मानल्यामुळे कलाकृतीच्या सौंदर्याकडे दुर्लक्ष होईल. कलानिर्मात्याने असे केले तर कलाकृतीत

अनुक्रमणिका

वैगुण्य निर्माण व्हायची शक्यता असेल. आस्वादकाच्या अशा भूमिकेमुळे झालेले नुकसान त्याच्यापुरतेच मर्यादित राहील.

सौंदर्यानुभव देणे हेच कलाकृतीचे प्रधान उद्दिष्ट मानल्यानंतर आता कलाकृतीच्या अंतर्गत जडण–घडणीचा विचार करता येईल. एखाद्या कलाकृतीच्या आस्वादातून जेव्हा आपल्याला सौंदर्यानुभव येतो तेव्हा त्या कलाकृतीच्या घटकांतील परस्परसंबंध आपल्याला जाणवत असतात. असे संबंध आपल्याला 'ओळखता येणे' ही सौंदर्यानुभवाची पूर्वअट आहे. सौंदर्यानंद हा 'ओळखण्याचा' आनंद आहे. या संबंधांच्या ज्ञानामुळे आपल्याला कलाकृतीच्या घटकांतील अनेकतेतील एकता जाणवत असते, एक संघटना जाणवत असते. त्या ज्ञानात्मक समग्र अनुभवाने आपल्याला जो आनंद झालेला असतो त्या आनंदाचे 'कारण' त्या कलाकृतीचे 'दर्शन' असल्यामुळे सुंदर हे विशेषण आपण त्या कलाकृतीला उद्देशून वापरतो, पण प्रत्यक्षात ते आपली आनंदमय भावावस्थाच सूचित करीत असते. फुले सुंदर असतात अशा प्रकारचे सार्वत्रिक विधान आपण करतो तेव्हा फुलांच्या दर्शनाने आपल्याला आनंद होतो असेच आपल्याला सुचवायचे असते.

कलाकृतीच्या घटकांच्या रचनेतून जेवढे जास्त संबंध, जेवढ्या जास्त स्पष्टपणे सूचित होतील तेवढा त्यांच्या एकत्रित 'दर्शना'मुळे येणारा समग्र अनुभव जास्त आनंदकारक वाटेल. जास्त संबंध सूचित करण्याला महत्त्व देऊन त्यांच्या स्पष्टतेकडे दुर्लक्ष केले तर कलाकृती दुर्बोध होईल. याउलट स्पष्टतेवर अवास्तव भर दिला तर 'ओळखण्या'मुळे मिळणारा आनंद उणावेल.

कलाकृतीच्या घटकांतील संबंध ओळल्यानंतर त्या घटकांची व्यवस्था लागते. त्या व्यवस्थेतून एक अर्थपूर्ण आकार (Significant form) प्रत्ययाला आला, कलाकृतीच्या घटकांतील परस्परसंबंधातून एक सेंद्रिय एकता जाणवली तर सौंदर्यानुभव येतो.

ही एकता, ही संगती कशी जाणवते याबद्दल काही उदाहरणे घेऊन स्पष्टीकरण करणे योग्य ठरेल. प्रथम एखादी नैसर्गिक सुंदर वस्तू पाहून आपल्याला येणारा अनुभव कशा प्रकारे येतो ते पाहू. गुलाबाचे फूल आपल्याला सुंदर वाटते. ते फूल पाहात असताना आपल्याला काय जाणवत असते? आपल्याला त्या फुलाचा आकार दिसत असतो, रंग दिसत असतो, त्या फुलाच्या आजूबाजूच्या अवकाशातील (space) त्याचे वेगळेपण दिसत असते. फुलाच्या आकाराचा बाह्य परिघ साधारण वर्तुळाकार असला तरी त्याला कंगोरे आलेले असतात. त्यामुळे त्या परिघरेषेला एक मिश्र लय येते. अगदी बाहेरच्या पाकळ्यापासून अगदी आतल्या पाकळ्यापर्यंत पाकळ्यांच्या आकारात (size) घट होत जाते पण रूपात (shape) साधर्म्य असते त्यामुळे एक आकार लय आपल्याला जाणवते. आतल्या पाकळ्या बाहेरच्या पाकळ्याहून जास्त जास्त उंचावर असल्याने उंचीतील लय जाणवते. या सगळ्या लयींत हळूहळू घट होत असलेली पण आपल्याला दिसते. प्रत्येक पाकळ्याच्या मंडलात समान आकाराच्या पाकळ्या असल्यामुळे चौथा उपसंबंध जाणवतो. पाकळ्यांच्या देठापासून बाहेर रंगाची गडदता वाढत जात असल्याने रंगाची एक लय जाणवते. फुलाची संमिती (Symmetry) आपल्याला जाणवते. प्रत्येक पाकळीलादेखील एका अक्षाच्या संदर्भात संमिती असते. फुलाचा देठ असला की फूल जास्त सुंदर दिसते. तोल साधण्याची संकल्पना प्रत्येक वस्तूच्या संदर्भात निसर्गातील निरीक्षणावरून आपल्या मनात तयार झालेली असते. त्यामुळे त्या संकल्पनेशी विसंगत अशी रचना असुंदर वाटते. तोल सावरणारा देठ त्यामुळे फुलाचे सौंदर्य वाढवतो. शिवाय देठामुळे त्या फुलाचा झाडाशी असलेला संबंधही जाणवतो. वरील सर्व संबंध आपल्याला एकाच वेळी जाणवत असतात. त्या सर्वांच्या एकत्रित 'दर्शनाने' जाणवणाऱ्या व्यवस्थेत एक सुसंगती (harmony) आपल्याला जाणवत असते. फुलाच्या प्रत्येक घटकाचे इतरांशी असलेले संबंध आपल्याला जाणवत असतात. त्यांतील कोणत्याही घटकाचे स्थान किंवा आकार बदलला तर एक विसंगती निर्माण होते (सेंद्रिय एकता हा शब्द हेच सूचित करतो.) आशयनिरपेक्ष कलाकृतीची रचना अशाच प्रकारच्या संबंधांनी बनलेली असते.





फूल पाहूनदेखील कित्येकांच्या मनात भावजागृती होणे शक्य असते. फुलाचा वास सुखद वाटतो. पण ही सुखदता सौंदर्यामुळे नसते. कोणाला फुलामुळे आपल्या प्रिय व्यक्तीची आठवण होऊन आनंद झाला तर ही भावनाजागृती आशययुक्त कलांच्या आस्वादांतून होणाऱ्या भावजागृतीसारखीच म्हणावी लागेल. पण ही भावनाजागृती म्हणजे फुलाच्या सौंदर्यामुळे आलेला अनुभव नव्हे. एखाद्याच्या अनुभवविश्वात त्या फुलाचे दर्शन एखाद्या विशिष्ट भयानक अनुभवाशी निगडित असले तर त्याला ते फूल डोळ्यासमोर नकोसे वाटेल. वरील उदाहरणे द्यायचा उद्देश सौंदर्यानुभव हा कलाकृतींतून जाणवणाऱ्या समग्र अनुभवांतील कोणता भाग आहे हे स्पष्ट करणे हा आहे.

शास्त्रांतील, विज्ञानातील, इतिहासातील सौंदर्य नैसर्गिक फुलाच्या सौंदर्यासारखेच जाणवत असते. पण त्याकरता त्या त्या क्षेत्रांतील संबंध ओळखता आले पाहिजेत. त्यासंबंधाच्या द्वारा अनेकतेतील एकतेचे दर्शन घेण्याची क्षमता पाहिजे. उदाहरणार्थ, पदार्थांचे भौतिक व रासायनिक गुणधर्म व त्या पदार्थांच्या मूलद्रव्यातील (elements) अणूंचे स्वरूप, अणूंतील प्रोटॉन, न्यूट्रॉन, इलेक्ट्रॉन वगैरेंची रचना यांच्या संबंधाचे ज्ञान असेल तर गुणधर्मांची व्यवस्था कशी लावता येते हे समजते. सर्व पदार्थांतील ही एकता जाणण्यामुळे शास्त्रज्ञाला जो आनंद होतो तो सौंदर्यानुभवाचाच असतो. शास्त्रांतून सौंदर्याचा प्रत्यय येत असला तरी शास्त्रांची रचना सौंदर्य हे प्रधानमूल्य मानून होत नसते. त्यामुळे शास्त्रांतील विसंगत जागा, असुंदर भाग गाळला जाऊं शकत नाही. सत्य हे विज्ञानाचे प्रधान श्रेय असल्यामुळे विसंगती गाळून विज्ञानाची रचना करणे म्हणजे सत्याचा बळी देण्यासारखे होईल. शक्यतो त्या विसंगतीचे विश्लेषण नवीन सिद्धांतांच्या आधारे करून उपलब्ध माहितीची (information) सुसंगत, सुसंघटित ज्ञानात (knowledge) रचना करण्याचा प्रयत्न विज्ञानात चालू असतो. हा प्रयत्न सौंदर्यदृष्टीमुळे व उपयुक्ततेमुळे प्रेरित झालेला असतो. पण एखाद्या विसंगतीचे विश्लेषण करणे शक्य होत नाही म्हणून तेवढा भागच विज्ञानातून गाळून टाकण्याचा व विज्ञान सुंदर बनविण्याचा शास्त्रज्ञाला अधिकार नाही. एखादा नवीन शोध लागतो व त्याचे प्रस्थापित विज्ञानातील स्थान निश्चित होते, त्याची प्रस्थापित विज्ञानात व्यवस्था लागते, त्यावेळी शास्त्रज्ञाला होणारा आनंद कलाकृतीतील नावीन्याचा परिचय होत असता होणाऱ्या आनंदासारखाच असतो. सिद्धान्तावरून काढलेले निष्कर्ष जेव्हा वस्तुस्थितीशी, भौतिक घटनांशी तंतोतंत जुळतात तेव्हा होणारा आनंद बराच वेळ तारषड्जाजवळ जाऊन परत येत अखेर गायकाने तारषड्ज लावल्यावर श्रोत्यांना होणाऱ्या अपेक्षापूर्तीच्या आनंदासारखाच असतो. (श्रोत्यांच्या मनात गायकाच्या तारषड्जाच्या अवतीभोवती फिरण्याने त्या सुराची स्पष्टसंकल्पना सूचित झालेली असते. ती सिद्धांताच्या निष्कर्षासारखीच असते आणि त्यानंतर त्या संकल्पनेशी तंतोतंत जुळणारा सूर गायकाने लावला तर श्रोत्यांना एक उत्कट आनंद होतो. हा आनंद साधर्म्यसंबंधाच्या ज्ञानामुळे होतो. वाङ्मयातील प्रतिमा भावाशय हुबेहूब व्यक्त करतात तेव्हा होणारा आनंदही याच प्रकारचा असतो.)

गणित हे सत्याला विज्ञानासारखे बांधलेले नसल्यामुळे येथे सौंदर्याचा जास्त अंमल चालतो. गणितात काय असावे हे गणिताची निर्मिती करणारा शास्त्रज्ञच ठरवीत असतो. त्यामुळे शुद्ध गणितात अपवादाना जागा नसते. असुंदर गोष्टी त्याच्यात निर्माणच होत नाही. फक्त जेव्हा ते गणित वास्तव घटनांतील संबंध व्यक्त करण्याकरता भाषा म्हणून वापरले जाते, तेव्हा अपरिहार्यपणे त्याला सत्याची पाठराखणी करावी लागते आणि मग असे उपयुक्त गणित (Applied mathematics) शुद्ध गणिताच्या (pure mathematics) मानाने असुंदर बनते. तत्त्वज्ञानात देखील असाच प्रकार घडतो. प्राकृतिक घटनांचे अमूर्त पातळीवरील काही संबंध कल्पून सुसंगत रचना तयार करण्याचा तत्त्वज्ञांचा प्रयत्न असतो. कित्येकवेळा आपल्याला गैरसोयीचे असलेले वास्तव टाळून किंवा कधी कधी नाकारून आपले तत्त्वज्ञान सुसंगत असल्याचा दावा तत्त्वज्ञ करतात. कदाचित तत्त्वज्ञानाची प्रगती विज्ञानाएवढी न होण्याचे कारण सत्याला दुय्यम

लेखून सौंदर्याला त्याच्यावर अधिकार गाजविण्याची दिलेली ही मुभा देखील असू शकेल.

कलाकृतीतील सौंदर्याचा आस्वाद घेण्यास कल्पनाशक्तीची जेवढी आवश्यकता असते तेवढीच शास्त्रांतील किंवा विज्ञानातील सौंदर्याचा आस्वाद घेण्यासही असते. सुटे सुटे संबंध जाणून सौंदर्याचा प्रत्यय येत नसतो, त्या संबंधांचे एकत्रित दर्शन त्याकरता आवश्यक असते. गणिताचा उपयोग माहीत असणे, गणित सोडविण्याची यांत्रिक क्रिया माहित असणे एवढे त्याकरता पुरेसे नाही.

शास्त्रे आणि कला यांच्यातील साम्यभेद वरील विवेचनावरून स्पष्ट होतात. शास्त्रांच्या रचनेत सौंदर्य सापडते तर कलाकृतींची रचनाच सौंदर्याकरता होते. यादृष्टीने शुद्ध गणिताची जागा कलाकृतीत आहे असे म्हटले तर चूक ठरणार नाही. फक्त ही कलाकृती पूर्णपणे अमूर्त पातळीवरील संकल्पनांतील संबंधावर आधारित असल्याने तिचे स्थान इतर कलांत अनन्यसाधारण म्हणावे लागेल! विज्ञाने, शास्त्रे ही जीवनव्यवहारांतील अनुभवांचे विश्लेषण करण्याकरता, त्यांची परस्परसंगती शोधण्याकरता बनवलेली असतात, त्यामुळे जीवनव्यवहार हेच ज्या कादंबरीसारख्या कलाप्रकाराचे द्रव्य आहे त्या कलाप्रकारांच्या तुलनेने शास्त्रांची स्वरूपे पुष्कळच एकांगी असतात. विशिष्ट जातीच्या अनुभवांचे विशिष्ट संदर्भात विश्लेषण करणे एवढेच मर्यादित उद्दिष्ट त्यांच्यापुढे असते. त्यामुळे समर्थ कादंबरीत प्रत्यक्ष जीवनव्यवहारात जेवढ्या प्रकारचे संबंध आढळू शकतात तेवढे आढळतात व तिचे विश्लेषण करण्यास सर्व शास्त्रे, सर्व विज्ञाने वापरली जाऊ शकतात. जेवढ्या जास्त दिशांनी हे संबंध शोधले जातील, त्यांच्या द्वारा संगती शोधली जाईल, तेवढा सौंदर्यानुभव जास्त उत्कट होईल. म्हणून कादंबरीच्या आस्वादाकरता मानसशास्त्र, समाजशास्त्र, इतिहास, विज्ञान वगैरे सर्वांची आवश्यकता असते.

आणखी एक फरक शास्त्रांच्या व कलाकृतींच्या रचनांत आहे. कलाकृती किंवा नैसर्गिक सुंदर रचना या स्थलकालातील रचना असतात. वाङ्मयातील रचना जरी विशिष्ट स्थलकालातील म्हणता येत नसली तरी स्थलकालाच्या संदर्भाशिवाय जीवनव्यवहाराचे वर्णन होऊ शकत नसल्याने वाङ्मयात ते असतातच. पण शास्त्रांतील संबंध स्थलकालातील नसतात. ते संकल्पनांतील असतात. या वैशिष्ट्यामुळेच शुद्ध गणिताचा अंतर्भाव शास्त्रात होतो असे दिसते.

कृत्रिम रचनातील सौंदर्य आपल्याला दोन स्तरांवर जाणवणे शक्य असते. रचना निसर्गातील वस्तूचे अनुकरण करणारी असली तर त्या रचनेचे निसर्गातील मूळ वस्तूशी किती साम्य आहे ते शोधले जाते. हे साधर्म्यसंबंधाचे ज्ञान सौंदर्यानंदकारक असते. एखादे कृत्रिम फूल आपल्याला हुबेहूब एखाद्या नैसर्गिक फुलासारखे वाटले तर नैसर्गिक फूल पाहून होणाऱ्या आनंदापेक्षा आपल्याला जास्त आनंद होतो. त्या नैसर्गिक फुलाचे सौंदर्य तर आपल्याला त्याच्यात जाणवतेच, शिवाय नैसर्गिक फुलाशी त्याचे असलेले साम्य म्हणजे आणखी एका स्तरावरील संबंध असल्यामुळे हा जास्त आनंद होतो.

कृत्रिम रचना निसर्गाचे अनुकरण करणाऱ्या असायला हव्या असे नाही. पण सौंदर्यानुभव येण्याकरता निर्मिलेल्या रचना संभवनीयतेच्या मर्यादेत निसर्गाचे किंवा वास्तवाचे अनुकरण करणाऱ्या असाव्या लागतात. आपण कधीही न पाहिलेल्या प्रकारचे फूल बनवता येते. पण त्या फुलातील घटकांचे सामान्य (संभवनीय) रूप आपल्याला माहीत असते. म्हणून आपण त्या रचनेला फूल म्हणू शकतो. येथेसुद्धा ते फूल 'खऱ्यासारखे' वाटणे आवश्यक असते. कलाकार वास्तवापासून पूर्णपणे स्वतंत्र अशी निर्मिती करू शकत नाही. फक्त वास्तवात आढळणाऱ्या घटकांची तो पुनर्रचना करू शकतो.

कोणत्याही कलाकृतीतील घटक आस्वादकाच्या परिचयाचे असले तरच तो ते ओळखू शकेल व नंतर त्या घटकांतील परस्परसंबंध शोधू शकेल. त्याला अपरिचित असे रंग, आकार किंवा नाद तो इंद्रियांद्वारे जाणू शकेल. त्यामुळे दृश्य व श्राव्य आशयनिरपेक्ष कलांत असे अपरिचित घटक येऊ शकतात. पण अपरिचित अशा प्राथमिक अविश्लेष्य भावना किंवा संकल्पना आशययुक्त कलाकृतींतून आस्वादकाला प्रतिमा-प्रतिकाद्वारा समजावून देणे





अशक्य आहे, कारण त्या प्रतिमा-प्रतीकांचे त्या संकल्पनांशी असलेले साहचर्य त्याला अगम्य राहील. आस्वादकाला ज्ञात असलेल्या अनुभवाकरता कलाकार नवीन प्रतीके वापरू शकतो, पण याउलट नवीन अविश्लेष्य अनुभव तो देऊ शकत नाही. प्राथमिक अविश्लेष्य अनुभवांची नवीन रचना करून तो नवीन संमिश्र अनुभव आस्वादकाला देऊ शकेल.

आशययुक्त कलाकृतींचा आस्वाद घेताना पहिल्या पातळीवर आपण प्रतीकांच्या द्वारा आशयाची निर्मिती होत असता त्या आशयाचे रूप आपल्या अनुभवाच्या संदर्भात पाहात असतो. ते जर 'खरे' वाटले, वास्तवाशी त्याचे साम्य आपल्याला जाणवले तर आपल्याला या पातळीवरील सौंदर्याचा प्रत्यय येतो. साहित्यातील भाषाशैलीचे सौंदर्य, योग्य शब्दरचनेचे, योग्य प्रतिमांचे सौंदर्य या प्रथम पातळीवर जाणवत असते. प्रतिमांचे सौंदर्य त्या प्रतिमांतून आशय किती हुबेहूब व्यक्त होतो यावर अवलंबून असते. खऱ्या अर्थाने प्रतिमा नवीन असू शकत नाहीत, फक्त नवीन संदर्भात त्या वापरलेल्या असू शकतात. आपल्या परिचयाच्या प्रतिमा व परिचयाच्या भावना यांच्यातील साधर्म्य जाणवले तर प्रतिमा सुंदर वाटतात. 'त्याच्या रागाने फणा काढला' हे वाक्य सुंदर वाटू शकते पण 'त्याच्या दयेने फणा काढला' हे वाक्य त्या दृष्टीने सुंदर वाटू शकत नाही. कारण फणा उगारलेल्या नागाच्या व दयाळू माणसाच्या कृतीत साम्य आपल्याला आढळत नाही.

दुसऱ्या पातळीवरील सौंदर्याचा शोध त्या कलाकृतीच्या घटकांतील परस्परसंबंधांच्या शोधाने सुरू होतो. या घटकांची रचना संभवनीयतेच्या मर्यादेत झाली आहे की नाही ते प्रथम पाहिले जाते. जीवनव्यवहारात आढळणाऱ्या संबंधापेक्षा नवीन संबंध आपल्याला सुंदर वाटत नाहीत. कलाकृतीच्या घटकांची रचना या परिचित संबंधांनी बांधलेली आहे की नाही हे पाहाणे म्हणजेच संभवनीयता पाहाणे. वास्तव जीवनातील घटना कार्यकारण संबंधानी बांधलेल्या असतात. फक्त ही सर्व कारणे आपल्याला ज्ञात होऊ शकत नसल्याने व सर्व विश्वाचे दर्शन घेण्याची क्षमता मानवी बुद्धीत नसल्याने त्या घटनांत असंबद्धता असल्यासारखे दिसते. अतिसूक्ष्मतेच्या (submicroscopic) स्तरावर आज विज्ञान जरी कार्यकारण संबंध मानीत नसले तरी मानवी अनुभवांतील घटना त्या कक्षेच्या बऱ्याच वरच्या स्तरावरील असल्याने त्यांच्याबाबतीत संभवनीयतेचे (probability) निष्कर्ष कार्यकारण संबंधात परिणत होतात. त्यामुळे आपल्या जीवनव्यवहारांतील घटनात कार्यकारण संबंध नसतात असे मानणे बरोबर नाही. जिवंत प्राण्याना नैसर्गिकरीत्या चालू असलेल्या कार्यकारणांनी बांधलेल्या घटनाप्रवाहाची दिशा बदलण्याचे सामर्थ्य मर्यादित स्वरूपात असते असाही आपला विश्वास असतो. हेतु-कार्य संबंध घटनांमध्ये असतात असा विश्वास असल्यामुळे आपल्या जीवनव्यवहाराला विशिष्ट दिशा येते. विश्वातील सर्व प्राण्यांचे हेतू समजून घेणे अशक्य आहे व ते समजले तरी त्यांच्या एकत्रित परिणामाने घटनांत काय बदल होईल हे ठरवणे मानवी बुद्धीच्या आवाक्यापलीकडचे आहे. मानवी ज्ञानाच्या वरील मर्यादांमुळेच कित्येक घटना आपल्याला गूढ वाटतात. पण तरीदेखील कार्य-कारण व हेतु-कार्य यांचे आपल्या मर्यादित ज्ञानानुसार काही ठोकताळे आपण बनवीत असतो. हे ठोकताळे व आपल्या प्रत्यक्ष अनुभवांतील घटना मिळून आपली संभवनीयतेची व्याप्ती ठरत असते. जीवनव्यवहाराचे वास्तवाचे अनुकरण करणारे चित्रण करणाऱ्या कलाकृतींतील संभवनीयता अशी ठरत असते. पण जीवनव्यवहार काही विशिष्ट नियमांनुसार चालतो असे मानून कलाकृती निर्मिल्या जाऊ शकतात. अशा कलाकृतींतील संभवनीयता त्यानुसार मर्यादित होते. उदाहरणार्थ परिकथेतील परी कशी असू शकते, कशी वागू शकते याबद्दल आपण संकेत निर्माण केले आहेत. त्यानुसारच परीचा जीवनव्यवहार चित्रित व्हावा लागतो. परीला मोलमजुरी करून पोट भरावे लागणे संभवनीय ठरत नाही. रंजनवादी सांकेतिक कलेत सामान्य अडाणी गरीब तरुणाचे सुंदर बुद्धिमान श्रीमंत युवतीशी लग्न होणे संभवनीय ठरते. कलेत आपण संभवनीयता शोधतो म्हणजे कलाकृतीचे वास्तवाशी मर्यादित स्वरूपात साधर्म्य शोधतो असे म्हणता येईल.

आशययुक्त कलाकृतीत कलाकाराला आपला अनुभव कलामाध्यमातून व्यक्त करायचा असतो, मूर्त स्वरूपात उभा करायचा असतो असे म्हटले जाते. सौंदर्याला दुय्यम स्थान देऊन त्या अनुभवाला प्राधान्य दिले तर त्या निर्मितीला कलाकृती म्हणत असता आपली कलाकृतीची व्याख्या बदललेली असते हे ध्यानात घ्यायला पाहिजे. सामाजिक अन्यायाबद्दल चीड निर्माण व्हावी म्हणून कविता लिहिणारा कवी सौंदर्याला दुय्यम महत्त्व आहे असे मानील, त्याच्या समजाप्रमाणे वाचकांत अशी चीड निर्माण करणे हा त्याचा उद्देश असेल. पण ती चीड निर्माण करण्याकरता त्याला भाषेचा, प्रतीकांचा आधार घ्यावा लागतो, आणि त्या प्रतीकांतून, त्या प्रतिमांतून त्याचा आशय जर यथातथ्य रीतीने प्रकट झाला तरच त्याचा अनुभव वाचकापर्यंत संक्रमित होईल. अनुभवाकडे लक्ष केंद्रित झाल्यामुळे सौंदर्याकडे दुर्लक्ष झाले तरी रचनेत सौंदर्याचा अभाव असून चालत नाही. आपल्या अनुभवात कवी मग्न असतो व त्या उत्कटतेमुळे कवितेचा आविष्कार होतो असे म्हटले जाते. पण हे अर्धसत्य असावे असे वाटते. अनुभवाच्या तीव्रतेत कवी बुडून गेला तर त्याला निर्मितीकरता योग्य शब्दच सापडणार नाहीत. त्या अनुभवाकडे थोडचा तटस्थपणे पहायच्या मनःस्थितीत तो असेल तरच शब्दांचे आणि त्या अनुभवातील आशयाचे संबंध त्याला जाणवतील. योग्य शब्द, योग्य प्रतिमा निवडून त्यांच्या द्वारा आशयाची निर्मिती यथातथ्यतेने होते की नाही इकडे त्याचे लक्ष राहील आणि नंतरच कवितेची निर्मिती शक्य होईल. कवीचे बरेचसे अनुभव वाचकांच्या परिचयाचे असतात. हर्ष, शोक, संताप वगैरे भावना सर्वसामान्य माणसाला कधी ना कधी उत्कटपणे जाणवलेल्या असतात. थोडे तटस्थपणे पाहाणेही त्याला जमू शकते. पण कवितेची निर्मिती व्हायला एवढे पुरत नाही. शब्द आणि त्या भावना, प्रतिमा आणि त्या भावना यांतील संबंध प्रथम प्रतीत व्हायला प्रतिभा लागते. ती कवीकडे असते, सामान्य माणसाकडे नसते.

साहित्यात भावनात्मक आशय व्यक्त करण्याकरता भाषा वापरली जाते. संगीतात सूर व चित्रांत रंग व आकार त्याकरता वापरले जातात. अशा कलाकृतीत शब्द, सूर, रंग वगैरे प्रतीकांचे कार्य करतात. त्या प्रतीकांना संकेतांमुळे विशिष्ट अर्थ प्राप्त झालेले असतात. विशिष्ट भावनांचे त्यांच्याशी साहचर्य जीवनव्यवहारात आपल्याला आढळत असते. त्यामुळे या प्रतीकांच्या रचनेतून कोणता आशय व्यक्त होतो ते आपल्या पूर्वानुभवावरून आपण ओळखत असतो. कलाकृतीत वापरलेल्या प्रतीकांची आस्वादकाला ओळख नसली, त्यांचे अर्थ त्याला माहीत नसले, त्यांचे साहचर्य कोणत्याही विशिष्ट भावनांशी त्याला आढळलेले नसले तर आशयनिर्मितीच अशक्य होईल. फ्रेंच भाषा माहीत नसेल तर फ्रेंच कविता वाचून कसला आशय कळणार ? नाविन्यपूर्ण उच्चार ऐकल्याचा आनंद कदाचित होईल. पण तो काही काव्याचा आनंद नव्हे. आपल्या मातृभाषेतील शब्दांचा आशयदेखील संस्कृतीनुसार, पूर्वानुभवानुसार जास्त जास्त समृद्ध होत असतो. कलाकृतीचा आस्वाद स्वतःशिवाय इतरांना घेता यावा अशी कलाकाराची अपेक्षा असल्यास त्याने वापरलेल्या प्रतीकांचे अर्थ संस्कृतीतून निष्पन्न होतात की नाही हे पाहाणे आवश्यक आहे. तसे नसेल तर त्या प्रतीकांचे अर्थ त्याने स्वतः सांगणे त्याचे कर्तव्य आहे. एखाद्या कवीने 'कचट' असे लिहिले व त्याला तो कविता म्हणाला तर आपल्याला आक्षेप घेता येणार नाही, पण क च ट ही कशाची प्रतीके आहेत हे त्याला सांगता आले पाहिजे. कलाकाराने आपण वापरलेल्या प्रतीकांचा अर्थ न सांगता आस्वादकांनी हवा तो अर्थ त्यातून काढावा असे म्हणणे हा अप्रामाणिकपणा आहे असे मला वाटते. नवचित्रकला, नवकाव्य वगैरे कलाकाराच्या मूळ अनुभवाच्या दुर्बोधतेमुळेच दुर्बोध होतात हे मानायला मी तयार नाही. कलाकृतीची सुबोधता हाच दुर्गुण मानून कलाकार बुद्धिपुरस्सर आपला अनुभव अत्यंत तुटपुंज्या सामग्रीत व्यक्त करतात व कलाकृती दुर्बोध बनवतात असे मला वाटते. त्या दुर्बोधतेने त्या कलाकृतीचे वेगवेगळे अर्थ लावायचे प्रयत्न होत असतात व त्यामुळे एक गूढतेचे वलय तिच्या भोवती निर्माण होते. या गूढतेकरता बऱ्याचदा कलाकृती दुर्बोध करण्याचा प्रयत्न होत असावा. पण आशय स्पष्ट

जाणवून कलाकृतींतील जाणवलेली गूढता व आशयच न समजल्यामुळे जाणवलेली गूढता यांत जातीचा फरक आहे. पहिल्या प्रकारची गूढता आपल्याला अस्वस्थ करते, नव्या नव्या दृष्टिकोनांतून तिचे विश्लेषण करायचा प्रयत्न करायला उद्युक्त करते. म्हणून महाभारतावर अजून समीक्षा लिहिली जाऊ शकते. शेक्सपीयरची नाटके अजून समीक्षकांना आव्हाने देऊ शकतात. पण आशयच न समजल्यामुळे येणारी गूढता थोडावेळ आपली बुद्धी गुंगवू शकली तरी अखेर ही गूढता नाविन्याकरता नाविन्य या स्वरूपाची कृत्रिमरीत्या निर्मिलेली (arbitrary) आहे हे जाणवायला लागते, आणि अशा दुर्बोध कलाकृतींचा जर सुसंगत अर्थ कोणाला लावता आला नाही तर काहीकाळ जरी तिचा उदोउदो झाला तरी नंतर ती विसरली जाईल हीच शक्यता दिसते.

कलाकृतीचे मुख्य उद्दिष्ट सौंदर्यप्रतीती देणे नसून नवीन व्यामिश्र अनुभव देणे हे आहे असे मानले तर नवचित्रकला, नवकाव्य वगैरेंच्या दुर्बोधतेचे समर्थन करता येईल. पण येथेदेखील प्रतीके आणि त्यांचे अर्थ स्पष्ट जाणवल्याशिवाय पुढचा प्रवास अशक्य आहे. प्रत्येक शब्दाचा अर्थ काय हे निश्चित माहीत असल्यानंतरच वाक्यांतून सुचविलेला नवीन अर्थ आपण शोधू शकतो, जाणू शकतो. आणि त्यानंतरदेखील त्या शब्दरचनेत कोणतीही संगती आपल्याला आढळली नाही तर तो नवीन अनुभव म्हणजे गोंधळ ठरेल. श्रेष्ठ कलाकार एकच शब्द अनेक अर्थ सूचित करण्याकरता वापरतात हे खरे, पण ते सर्व अर्थ त्या कलाकाराच्या डोक्यातून आलेले नसतात. परंपरेने ते त्या शब्दांना प्राप्त झालेले असतात. नवकलांत वापरल्या जाणाऱ्या प्रतीकाबद्दल असे म्हणणे कठीण आहे. त्यामुळे या कलांचा अर्थ समजण्याकरता प्रथम त्यांची भाषा शिकून घ्यावी लागते. चित्रकलेतील नवीन शैलींचा अर्थ काय असतो त्याचे संकेत समजून घ्यावे लागतात. हा सर्व प्रकार मला अनावश्यक गुंतागुंतीचा कृत्रिम वाटतो. सुबोध कलाकृतीच्या आस्वादातून येणाऱ्या सौंदर्यानुभवापेक्षा अशा कलाकृतीतून येणारा सौंदर्यानुभव जास्त उत्कट असतो असे मला वाटत नाही. कलाकृतीत नाविन्य आवश्यक असते पण नावीन्य म्हणजेच कलाकृती नव्हे हे काही वेळा अशा कलाकृतीत विसरले जाते असे वाटते.

वरील विवेचन करण्यात नवकलेचा अधिक्षेप करण्याचा माझा उद्देश नाही. तो माझा अधिकारही नाही. सर्वच नवकला वरील प्रकारची असते असेही मला म्हणायचे नाही. फक्त दुर्बोध नवकलेपुरतेच माझे विवेचन मर्यादित आहे. तो दुर्बोधता सौंदर्याला घातक आहे असे मला वाटते म्हणून तिचे विश्लेषण करण्याचा मी प्रयत्न केला आहे. या दुर्बोध नवकलांचे विश्लेषण होऊ शकत नाही, त्यांची समीक्षा शक्य नाही, त्या फक्त अनुभवायच्या असतात असेही बऱ्याचदा म्हटले जाते. आशयनिरपेक्ष नवकलांच्या बाबतीत हे खरे आहे. आशयनिर्मिती करणाऱ्या कलाकृतींच्या बाबतीत समीक्षा होऊ शकते. आशय संकल्पनात्मक असल्याने शब्दांच्या द्वारा तो आपल्याला समजावून देता येतो. या नवकलांच्या आस्वादातून गूढ अनुभव येतात असे मला वाटत नाही. आशय स्पष्ट न झाल्याने गोंधळलेल्या मनाच्या अवस्थेमुळे गूढ अनुभवाचा गैरसमज होत असण्याची मला शक्यता वाटते. ऑप् आर्ट पाहून डोके गरगरणे हाही गूढ अनुभव असू शकत नाही.

कलाकाराला जाणवलेले सौंदर्य जर आस्वादकाला जाणवायचे असेल तर कलाकाराच्या प्रतीकांचा अर्थ त्याला समजला पाहिजे. बऱ्याचदा कलाकराच्या वैयक्तिक अनुभवांच्या वैशिष्टचपूर्णतेमुळे त्याच्या विशिष्ट प्रतीमा-प्रतिकांशी विशिष्ट भावनांचे त्याला जाणवलेले संबंध आस्वादकाला प्रतीत होत नाहीत. बऱ्याचदा कलाकाराला अभिप्रेत असलेले संबंधही त्याला जाणवू शकतात. कलाकाराला अभिप्रेत असलेली कलाकृती त्याला जाणवायची असेल तर कलाकाराच्या दृष्टिकोनांची, त्याच्या जीवनाची माहिती असणे हितकारक व कधीकधी आवश्यक ठरते. बहुधा कलाकाराच्या व आस्वादकाच्या पूर्वानुभवात साम्य असते म्हणूनच कलाकाराचा एखादा अनुभव आस्वादकाला खरा वाटतो. पण हे साम्य नसले तर तो अनुभव खरा असून खोटा वाटणे किंवा खोटा असून खरा वाटणे हेदेखील शक्य आहे.

दोन व्यक्तींत भाषाव्यवहार शक्य होण्यास भाषेतील शब्दांच्या अर्थाबद्दल त्यांच्यात मतैक्य पाहिजे. म्हणजेच भाषा ही बोलणाऱ्याच्या व ऐकणाऱ्याच्या मनात असते. जे आवाज शब्दांच्या उच्चारातून होतात त्यांना प्राकृतिक रूप असले तरी त्यांनाच भाषा समजणे चुकीचे आहे. कलाकृतीसंबंधीदेखील अशाच प्रकारचे विधान करता येईल. कलाकृती ही निर्मात्याच्या व आस्वादकाच्या मानत असते. प्रत्यक्ष प्राकृतिक रूप असलेली रचना ही रचना त्या कलाकृतीचे प्रतीक असते. पण समान अर्थ मानणाऱ्या व्यक्तींच्या दृष्टीने जसे भाषेच्या शब्दांचे नादमय किंवा लिखित रूप अर्थाच्या संक्रमनास उपयोगी पडते तसेच समान पूर्वानुभव व कल्पनाशक्ती लाभलेल्या व्यक्तींच्या दृष्टिकोनातून कलाकृतीचे प्रतीक सौंदर्यानुभव संक्रमित करू शकते. भाषेच्या प्रतीकाला आपण भाषा या नावानेच ओळखतो, तसेच कलाकृतीच्या प्रतीकालाही आपण कलाकृतीच म्हणतो. केवळ याच अर्थाने कलाकृतीला प्राकृतिक स्वरूप आहे.

जीवन–आशययुक्त कलाकृती या बहुधा केवळ सौंदर्याच्या आस्वादाकरता असत नाहीत. जीवनातील निर्णय नैतिक भूमिकेनुसार घेतले जातात. कलाकृतीच्या रचनेत अशी कोणतीतरी नैतिक भूमिका अपरिहार्यपणे येते. त्यामुळे कलाकृतीच्या बहुविध उद्दिष्टांपैकी एखादी विशिष्ट नैतिक भूमिका मांडणे हे एक महत्वाचे उद्दिष्ट ठरते. आस्वादकाला ती भूमिका पटली तर नैतिक समाधान व सौंदर्यानंद एकत्र झाल्याने आनंदाची उत्कटता वाढते. नैतिक समाधान किंवा असमाधान या भावना फार तीव्र असू शकतात. त्यामुळे बऱ्याचदा या भावना सौंदर्यानंदाला झाकाळून टाकतात. नाटक, कादंबरीसारख्या कलाकृती आवडण्याची किंवा न आवडण्याची कारणे बऱ्याचदा आपल्याला या नैतिक समाधानात किंवा असमाधानात आढळतात. सौंदर्यान्वेषी दृष्टिकोनातून जसे अशा कलाकृतींचे परीक्षण होऊ शकते. तसेच नैतिक दृष्टिकोनातूनदेखील होऊ शकते. समीक्षेत बऱ्याचदा हा दुसरा दृष्टिकोन जास्त प्रामुख्याने स्वीकारलेला दिसतो.

शुद्ध सौंदर्यवादी भूमिका कलाकृतींतील आशय काय आहे याकडे दुर्लक्ष करून तो कसा व्यक्त केला आहे याकडेच लक्ष केंद्रित करते. ही भूमिका 'कलेसाठी कला' या शब्दात व्यक्त होते. कलाकृतीच्या द्वारा जीवनविषयक जाणिवा स्पष्ट होणे या भूमिकेला मान्य आहे. पण त्या कलाकृतीतून जीवन बदलण्याचा आदेश मिळावा, किंवा आस्वादकाचा अहंकार सुखवावा अशी अपेक्षा नसते. जीवनापासून पळणे किंवा जीवनाला सामोरे जाणे यांपैकी कोणतीच गोष्ट येथे महत्त्वाची नाही. जीवनाकडे तटस्थपणे पाहून त्या दर्शनातून सौंदर्यानंद मिळवणे हे या भूमिकेचे मर्यादित उद्दिष्ट आहे. आपल्या संशोधनाचा माणसे कल्याणाकरता उपयोग करतील की विनाशाकरता याकडे लक्ष न देऊ शकणाऱ्या, आपल्या संशोधनाच्या आनंदातच मग्न असलेल्या शास्त्रज्ञाच्या भूमिकेसारखी ही भूमिका आहे.

पण अशी भूमिका घेणे आस्वादकाला बहुधा जमत नाही. त्याच्या बाबतीत नैतिकतेचा, अहंकारसुखाचा, उपयुक्ततेचा पदर प्रत्येक अनुभवाला चिकटलेला असतो. त्यामुळे कलाकृतीच्या आस्वादातून त्याला येणारा अनुभव व्यामिश्र स्वरूपाचा असतो.

जीवनातील सर्व अनुभवांकडे तटस्थपणे पाहू न शकणाऱ्या आस्वादकाचा सुखकारक, नैतिक समाधान देणाऱ्या, अहंकार सुखावणाऱ्या अशा अनुभवांचा आस्वाद घेण्याकडे कल असतो. 'रंजनासाठी कला' मानणारा असा एक फार मोठा वर्ग असतो. दोन घटका जीवनसंघर्षातून सुटका करून घेण्यासाठी अशा आस्वादकांना कलाकृती हव्या असतात. त्या कलाकृतींतून सुखकारकच अनुभव यायला हवे असतात. त्यांच्या डोक्याला ताप नको असतो. त्यांची दोन घटका करमणूक म्हणजे जीवनापासून पळण्याचा प्रयत्न असतो. जीवन जसे असले तर सुंदर ठरेल असे त्यांना वाटते तसे ज्या वाङ्मयात आढळेल ते वाङ्मय त्यांना प्रिय असते. कल्पनाशक्तीचे दारिद्र्य व जीवनासंबंधीच्या खोटया कल्पना असलेल्या व्यक्तींना तसलाच आशय असलेल्या अशा कलाकृती हव्या असतात.

'बोधासाठी कला' ही भूमिकाही याच प्रकारची आहे. कलेचे उद्दिष्ट जीवन बदलण्याकरता प्रेरणा देणे हे आहे असे मानणारी ही भूमिका आहे. साहित्यकृतींतील नैतिक निष्कर्षाला, तिच्या उप-





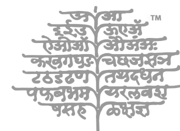
युक्ततेला या भूमिकेत अत्यंत महत्त्वाचे स्थान असते. आशय कसा मांडला आहे किंवा काय आहे या गोष्टी त्यांना महत्त्वाच्या वाटत नाहीत. त्या आशयातून त्यांना हवी असलेली उत्तरे मिळतात की नाही हे ते पाहात असतात. त्यांना मान्य असलेली उत्तरे जिच्यातून काढता येतात ती कलाकृती चांगली व त्यांना अमान्य असलेली भूमिका जिच्यात आहे ती कलाकृती वाईट अशी त्यांची सोपी मूल्यचिकित्सा असते. जीवनाच्या व्यामिश्रतेला घाबरून तिकडे बुद्धिपुरस्सर दुर्लक्ष करण्याचा व सोपी गणिते मांडून आपल्याला हवी असलेली उत्तरे काढण्याचा हव्यास अशा कलाकृतींतून दिसून येतो. हेदेखील जीवनापासून पळणेच असते. फक्त आपण जीवनाला सामोरे जातो असे त्यांना वाटत असते.

'जीवनासाठी कला' असे म्हणणाऱ्यांची व स्वतःला जीवनवादी म्हणविणाऱ्यांची नेमकी भूमिका काय आहे ? त्यांना वाङ्मयातून जीवनाचे ज्ञान व्हावे व जीवनातील प्रश्न सोडवण्यास मार्गदर्शन मिळावे असे वाटते काय ? तसे असल्यास त्यांचा उद्देश आस्वादबाह्य आहे. कोणतेही दुसरे उद्दिष्ट न ठेवता ज्ञानाकरता जीवनाचे ज्ञान मिळवणे हे 'कलेकरता कला' या भूमिकेतच अभिप्रेत आहे. जीवनघटकांचे, व्यक्तीचे आणि विश्वाचे संबंध शोधणे म्हणजे सौंदर्यशोधच आहे. पण त्यापलीकडे कोणतीही भूमिका शुद्ध कलावाद्याची असत नाही. आशयनिरपेक्ष कलाकृतींच्या बाबतीत जीवनवाद्यांची भूमिका कलावाद्यांपेक्षा भिन्न असते काय ?

जीवनवादी नैतिक भूमिकेला महत्त्व देतात व त्यांना मान्य असलेली नैतिक भूमिकाच कलेतून मांडली जावी असा त्यांचा आग्रह असतो असे दिसते. वाङ्मयकलांचा जीवनावर परिणाम होतो व म्हणून कल्याणकारी परिणाम घडवणाऱ्या कलाकृतीच श्रेष्ठ असे त्यांचे म्हणणे असावे असे दिसते. असा आग्रह असणे, जीवनासाठी कला असा दृष्टिकोन स्वीकारणे हीन आहे असे मला अजिबात सुचवायचे नाही. कारण कलाकृतीचा आस्वाद घेणे ही जीवनव्यवहारातील एक घटक गोष्ट आहे, आणि संपूर्ण जीवनव्यवहारच नैतिक भूमिकेनुसार ठरत असल्यामुळे आस्वाद घेण्याच्या क्रियेलादेखील नैतिकतेचे निकष लागू पडतात. असे असले तरी संपूर्ण सामर्थ्याने कलाकृतींतील सौंदर्य पाहाण्याकरता आस्वादकालापुरता तरी कलेकरता कला अशी भूमिका घेण्याचा प्रयत्न करणे आवश्यक आहे.

कलाकृतींकडे पहाण्याच्या भिन्न भूमिकांचे विवेचन करण्याचा उद्देश 'कलाकृती म्हणजे काय ?' या प्रश्नाचे उत्तर कलाकृतीकडे पाहाण्याच्या आपल्या भूमिकेवर अवलंबून आहे हे स्पष्ट करणे हा आहे. आपण कोणती व्याख्या स्वीकारू यावरच कलास्वरूपशास्त्राचा पुढला प्रवास अवलंबून राहील. सौंदर्यशास्त्रातील कलेची व्याख्या व कलाकृतीचे त्यानुसार ठरणारे स्वरूप कलाकृतीच्या फक्त एका अंगावरच प्रकाश पाडतात असे कोणी म्हटल्यास ते मान्य करायलाच हवे

अनुक्रमणिका





बाळकृष्ण दाभाडे

" सेतुबन्धाच्या निमित्ताने "

रामदासांच्या थापेवर मिराशींचा प्रकाश :

प्रवरसेन याने 'सेतुबन्ध' हे प्राकृत महाकाव्य लिहिले आहे. या काव्याचे दुसरे नाव 'रावणवहो' असेही आहे. हे काव्य कालिदासाने लिहून दिले असा प्रवाद निर्माण झाला आहे. आणि या प्रवादाचा आधार घेऊन कालिदास, विक्रमादित्य व रामगिरी यांची सांगड घालण्याचे प्रयत्न विद्वान संशोधक करीत आहेत. अतः हा विषय मुळातून तपासून पहाणे हा या लेखाचा हेतू आहे.

सेतुबन्ध हे महाकाव्य प्राकृत भाषेत लिहले गेले आहे. संस्कृत भाषेत नाही. या काव्याचा लेखक कोणी प्रवरसेन आहे. हे काव्य कालिदासाने लिहिले आहे असे म्हणणारा पहिला टीकाकार रामदास आहे. या रामदासाने सेतुबंध महाकाव्यावर 'रामसेतुप्रदीप' नावाची टीका लिहिली आहे. या टीकालेखनाचा काल इ. स. १५९५–९६ असा आहे. हा टीकाकार कवी दिल्लीच्या अकबर बादशहाच्या दरबारातील एक आश्रित कवी होता. दिल्लीपती अकबर याची आज्ञा झेलणारा हा टीकाकार आपल्या टीकेत लिहितो–

धीराणां काव्यचर्चा-
चतुरिमविषये विक्रमादित्यवाचा
यं चक्रे कालिदासः
कविकुमुदविधुः सेतुनामप्रबन्धम् ।
तद्व्याख्यां सौष्ठवार्थं
परिषदि कुरुते रामदासः स एव
ग्रंथं जल्लालदिन्द्र-
क्षितिपतिवचनात् रामसेतुप्रदीपम् ॥

– रामदासाने वरील श्लोकात कालिदासाने विक्रमादित्याच्या सांगण्यावरून सेतुबंध हे काव्य लिहिले अशी जी पुडी सोडली (थाप मारली) तीपासून पुढे किती अनर्थ घडणार होते याची त्याला त्यावेळी कल्पना असणे शक्य नव्हते. हे काव्य कालिदासाने लिहिले असे रामदास स्पष्ट म्हणतात. या काव्याशी प्रवरसेनाच्या कर्तृत्वाचा काडीचा संबंध नाही असे हा टीकाकार नमूद करतो. त्याचप्रमाणे हे काव्य विक्रमादित्याने सूचना केल्यावरून कालिदासाने रचिले ही त्याची दुसरी थाप होती. अकबराच्या दरबारातील एका टीकाकाराने या गोष्टी आपल्या टीकेत ठासून सांगितल्यामुळे सेतुबंध काव्य खरेच कालिदासाने लिहिले असावे अशी शंका रसिकांच्या मनात डोकावू लागली. रामदासानंतरच्या काही टीकाकारानी रामदासाचा अनुवाद करून या काव्याचे कर्तृत्व कालिदासाला बहाल केले. प्रवरसेनावर हा अन्याय झाला असे मला वाटते. अतः या विधानाची तपासणी म. म. डॉ. मिराशी यांच्या संशोधनाचा मागोवा घेत करणे इष्ट ठरेल. कारण वाकाटकांच्या इतिहासाचे संशोधन करून डॉ. मिराशी यांनी त्या कालावर बराच प्रकाश टाकला आहे. विक्रमादित्याने हा ग्रंथ (प्रवरसेनासाठी) लिहून देण्यास सांगितले होते या विधानातील फोलपणा स्पष्ट करण्यासाठी पुढील कालानुक्रम उपयोगी पडेल. हा सर्व कालानुक्रम मी डॉ. मिराशी यांच्या 'वाकाटक नृपति आणि त्यांचा काल' (१९५७ आवृत्ति) या ग्रंथातून निवडला आहे. यात माझ्या पदरच्या तारखा नाहीत. प्रवरसेनाच्या जीवनातील काही कालानक्रम दाखविणाऱ्या गोष्टी पुढे देत आहे.

इ. स. ३५० ते ४०० पृथ्वीषेण प्रथम राज्य करीत होता.

इ. स. ३९५ रुद्रसेन द्वितीय व प्रभावती गुप्ता यांचा विवाह झाला. विवाहाच्या वेळी त्यांची वये साधारणतः अनुक्रमे २३ व २० असावीत.

इ. स. ३८८ ते ४०० चंद्रगुप्त द्वितीय याचेकडून शक क्षत्रपांचा पाडाव.

अनुक्रमणिका

इ. स. ४०० पृथ्वीषेण प्रथम मरण पावला व रुद्रसेन द्वितीय गादीवर आला.

इ. स. ४०५ रुद्रसेन द्वितीय मरण पावला. त्यावेळी त्याला दोन पुत्र होते. दिवाकरसेन ५ वर्षांचा व दामोदर सेन ३ वर्षांचा. प्रभावती गुप्ता राज्यकारभार पाहू लागली.

इ. स. ४१३ चंद्रगुप्त द्वितीय मरण पावला. या वेळी दिवाकर सेन सुमारे १२ वर्षांचा व दामोदर सेन १० वर्षांचा असावा.

इ. स. ४१८ पुणे ताम्रपटाचा काल. दिवाकर सेनाच्या राज्यकालाच्या तेराव्या वर्षी हा ताम्रपट नन्दिवर्धनाहून दिला होता.

इ. स. ४२० दामोदरसेन हा प्रवरसेन द्वितीय हे नाव धारण करून राज्यावर बसला. इ. स. ४१८ नंतर दिवाकर सेन दोन वर्षांनी मरण पावला असावा.

प्रवरसेन द्वितीय राज्यावर आला तेव्हा (इ. स. ४२०) चंद्रगुप्त द्वितीय जिवंत नव्हता. चंद्रगुप्त द्वितीय मरण पावला तेव्हा (इ. स. ४१३) दिवाकरसेन अवघा १२ वर्षाचा होता व दामोदरसेन (प्रवरसेन द्वितीय) १० वर्षाचा किंवा कदाचित त्याहूनही लहान असावा. चंद्रगुप्ताने कालिदासाला प्रवरसेनासाठी काव्य लिहून देण्याचा प्रश्न इ. स. ४१३ मध्ये उत्पन्न होण्याची मुळीच शक्यता नव्हती. एकतर प्रवरसेन (दामोदरसेन) त्यावेळी जास्तीतजास्त ११ वर्षाचा असण्याचा संभव. एवढ्या छोट्या नातवासाठी कालिदासाला खर्ची घालावयाची कल्पना कोरी थापच म्हणावी लागेल. दुसरी गोष्ट अशी की चंद्रगुप्त द्वितीय जिवन्त असेपर्यन्त प्रभावती गुप्ताचा मोठा मुलगा दिवाकरसेन जिवंत होता. राज्याचा अधिकारी तोच होता. त्याच्यासाठी सुद्धा कालिदासाला खर्ची घालण्याची शक्यता नव्हती कारण चंद्रगुप्ताच्या मृत्यूच्या वेळेस दिवाकर सेनही १३ वर्षाचा होता. चंद्रगुप्ताच्या मृत्यूच्या वेळेस प्रभावतीचा दुसरा मुलगा केवळ ११ वर्षाचा होता, शिवाय त्याचे नाव दामोदरसेन होते (त्यावेळी तो प्रवरसेन म्हणवून घेत नव्हता). सेतुबंध हे प्राकृत महाकाव्य अत्यन्त कठीण आहे असे टीकाकार म्हणतात. अशा काव्याचे कर्तृत्व ११ किंवा १३ वर्षांच्या मुलावर लादण्याची कल्पना चंद्रगुप्ताच्या डोक्यातून निघाली असेल असे सुजाण रसिक मान्य करणार नाही. या सर्व गोष्टी लक्षात घेतल्या तर कालिदासाला सेतुबंध काव्य लिहून देण्यास विक्रमादित्याने सुचविले ही रामदासाने दिलेली साक्ष निवळ थाप होती हे पुनः सांगण्याची आवश्यकता नाही. डॉ. मिराशी यानी वाकाटक नृपतींचा दिलेला काल हीच गोष्ट स्पष्ट करतात. असे असून स्वतः डॉ. मिराशी रामदासाच्या या थापेचा अनुकार करून कालिदासाने सेतुबंध हे काव्य प्रवरसेनासाठी विक्रमादित्याच्या सूचनेवरून लिहिले असे अनुमान करतात, याला काय म्हणावे; याच मुद्यावर डॉ. ए. डी. पुसाळकर पुढील टिपणी करतात– Mirashi's date about the accession of Pravarasena runs counter to his suggestion that Chandragupta may have asked Kalidas "to help his grandson in composing the kavya", because Chandragupta was not living at that date. रामदासानें मारलेली ही थाप इतिहासाच्या कालानुक्रमात बसत नाही.

सेतुबन्धाचा लेखक प्रवरसेनच :

आता विक्रमादित्याने कालिदासाला हा ग्रंथ लिहिण्यास सांगितले नसेल पण नंतर प्रवरसेन गादीवर आल्यावर ग्रंथलेखनात कालिदासाची मदत घेतली असण्याचा संभव उरतोच. तो संभवही कसा निराधार आहे हे पुढील विवेचनावरून आढळून येईल. प्रवरसेन द्वितीय याचा राज्यकाल डॉ. मिराशी यांच्या मताप्रमाणे इ. ४२० ते ४५२ ठरतो. प्रवरसेन राज्यावर बसला तेव्हा तो १७-१८ वर्षाचा असावा. त्यानंतर त्याने प्राकृत महाकाव्य लेखनाचा प्रयत्न सुरू केला असावा. त्याला हे काव्य लिहिणे अवघड जाऊ लागले म्हणून कालिदासाकडून त्याने ते दुरुस्त करून अथवा पूर्ण करून घेतले असावे असा अर्थ रामदासाच्या विधानातून काढण्याचा प्रयत्न झाला आहे. सेतुबंधावर टीका लिहिणारा रामदास याने ही टीका इ. स. १५९५–९६ मध्ये लिहिली. म्हणजे सेतुबंधाच्या निर्मितीनंतर सुमारे

११५० वर्षांनी रामदासाने टीका लिहिली. या मधल्या काळात प्रवरसेन याच्या सेतुबंध काव्याचे उल्लेख अनेक प्राचीन विद्वान कवींनी केलेले आढळतात. या काव्यावर अनेक टीका लिहिल्या गेल्या पण त्यापैकी कोणीही ' या काव्याशी कालिदासाचा संबंध आहे. ' असे म्हटले नाही ही गोष्ट चिकित्सक वाचकांनी नीट लक्षात ठेवावी.

सेतुबंध हे महाकाव्य प्रवरसेन यानेच लिहिले आहे हे सिद्ध करणारे काही उल्लेखनीय पुरावे पुढे देत आहे. या काव्याविषयीचा प्राचीन संदर्भ बाण कवीच्या हर्षचरित या ग्रंथात आढळतो. हर्षचरिताच्या प्रास्ताविक श्लोकापैकी १४ वा श्लोक असा आहे–

कीर्तिः प्रवरसेनस्य प्रयाता कुमुदोज्वला
सागरस्य परं पारं कपिसेनेव सेतुना ॥

–शुभ्र कमलासारखे प्रवरसेनाचे यश सागराच्या पलीकडच्या तीरावर पसरले (अनेक देशात पसरले), ज्याप्रमाणे वानरांनी सेतूच्या आधाराने सागरपार करून पलीकडे (लंकेत) प्रवेश केला त्याप्रमाणे. बाणकवि सम्राट हर्षवर्धनाच्या दरबारातील एक श्रेष्ठ कवि होता. त्याचा काळ इ. स. च्या सातव्या शतकाचा पूर्वार्ध आहे. सातव्या शतकातील सम्राट हर्षाच्या दरबारातील महाकवि बाण सेतुबंध काव्याचे लेखन–कर्तृत्व प्रवरसेनाला देत आहे. (लेखनकर्तृत्व कालिदासाला देण्याची थाप तो मारीत नाही.) प्रवरसेनानंतर केवळ २०० वर्षांनी बाण कवी झाला. ही गोष्ट येथे लक्षात घेण्यासारखी आहे. बाणकवीला जे माहीत नाही ते रामदासाला माहीत झाले होते.

दण्डीच्या ' काव्यादर्श ' या ग्रंथात पुढील उल्लेख आढळतो. तो चिंतनीय आहे –

महाराष्ट्राश्रयां भाषां प्रकृष्टं प्राकृतं विदुः ।
सागरः सूक्तिरत्नानां सेतुबंधादि यन्मयम् ॥ १–३४

– दण्डीचे मत असे आहे की महाराष्ट्रात रूढ असणारी प्राकृत भाषा ही अत्यंत श्रेष्ठ प्रतीची प्राकृत भाषा आहे. सेतुबंध आदि काव्यासाठी या प्राकृत भाषेचा उपयोग केला असून यात अनेक सूक्तिरत्नांचा आढळ होतो. या श्लोकात सेतुबंध काव्याचे प्राकृत साहित्यातील श्रेष्ठत्व दण्डीने मान्य केले आहे. आठव्या शतकात दण्डीला या ग्रंथाचा पूर्ण परिचय होता. हे काव्य कालिदासाने लिहिले आहे असे तो म्हणत नाही. कारण कालिदास याने प्राकृतात महाकाव्याचे लेखन केले नव्हते हे तो जाणून होता.

क्षेमेन्द्राने आपल्या ' औचित्यविचारचर्चेत ' सेतुबंध काव्यातील काही श्लोक उद्धृत केले आहेत. ते उद्धृत करताना त्या श्लोकांचा कर्ता प्रवरसेन आहे असेच त्याने नमूद केले आहे. हे नमूद करताना तो कालिदासाचा उल्लेख करीत नाही. प्रवरसेनाच्या नावावर त्याने पुढील श्लोकांचा उल्लेख केला आहे: (१) इणुइन्दसहिर लग्गे । आश्वासक १–२; (२) सग्गं अपरिजा अं । आश्वासक ४–२०; कालिदासाच्या नावावर क्षेमेन्द्राने तीन श्लोकांचा पृथक् उल्लेख केलेला आहे. (१) जातं वंशे भुवन (मेघदूत); (२) क्रोधं प्रभो संहर (कु. संभव); (३) अथ स विषयव्यावृत्तात्मा (रघुवंश ३।७०) हे दोन कवींचे अलग अलग उल्लेख पाहिल्यावर हे स्पष्ट दिसते की क्षेमेन्द्राच्या मताने प्रवरसेन व कालिदास यांची काव्ये निरनिराळी होती. प्रवरसेनाच्या सेतुबंध काव्यावर तो ते कालिदासाचे काव्य म्हणून आरोप करीत नाही.

हेमचंद्र काव्यानुशासनात (अ. ८ सूत्र ६) पुढील महत्त्वाचा उल्लेख करतो. ' धैर्यं मयूरस्य, उत्साहः सर्वसेनस्य, अनुरागः प्रवरसेनस्य । ' प्रवरसेनाच्या काव्याच्या प्रत्येक आश्वासकाच्या शेवटच्या श्लोकात ' अनुराग ' शब्दाचा उपयोग त्याने न चुकता केलेला आढळतो. १५ व्या आश्वासकात ९३ व्या श्लोकात कवि प्रवरसेन लिहितो– पत्तो पुरिं रहुवई काउं भरहस्स सप्फलं अणुराअं ॥९३॥ (प्राप्तः पुरिं रघुपतिः कर्तुं भरतस्य सफलं अनुरागम् ॥ ९३ ।।) या शेवटच्या श्लोकात अनुराग शब्दाचा उपयोग केलेला आढळतो. याच्या पुढच्या समाप्तिदर्शक श्लोकात कवि म्हणतो–

अत्र समाप्यते एतत् सीतालम्भेन जनित-
हृदयाभ्युदयाम् ।
रावणवधः इति काव्यं अनुरागाङ्कं सतृष्ण-
सुखनिर्द्वेषम् । ९४ ।
संस्कृत छाया

टीकाकार विश्वनाथ लिहितो– 'अथ सीतालम्भेन जनितहृदयाभ्युदयं सतृष्णासुखनिर्द्वेषं सकलजनोपभोगहेतुः अनुरागाङ्कम् उल्लासान्तेषु अनुरागशब्देन चिह्नितं रावणवध इति काव्यमत्र समाप्यते एतावति परिसमाप्यत इति ॥

प्रत्येक आश्वासकाच्या शेवटी अनुराग शब्दाने चिन्हित असे हे रावणवधकाव्य समाप्त होते. अशा रीतीने 'अनुरागः प्रवरसेनस्य' ही सेतुबंधाची खूण सांगताना हे काव्य प्रवरसेनाचेच आहे असे हेमचन्द्र म्हणतो. त्याला या काव्याच्या निर्मितीत कालिदासाचा हात होता असे मुळीच वाटत नव्हते. कारण असा संशय उत्पन्न होण्यासारखी वस्तुस्थिती नव्हतीच मुळी.

प्रवरसेनाच्या सेतुबंध काव्यावर बंगाली लेखक विश्वनाथ याने टीका लिहिली आहे. त्या टीकेच्या हस्तलिखिताचा काल इ. स. १५४६ आहे. ही टीका रामदासाच्या टीकेपेक्षा (१५९५–९६) सुमारे ५० वर्षाइतकी जुनी आहे. विश्वनाथाच्या टीकेत प्रवरसेनाला काव्यलेखनात कालिदास याने सहाय्य केले असा उल्लेख मुळीच आढळत नाही. विश्वनाथाच्या टीकेत त्याच्या पूर्वी होऊन गेलेल्या पांच टीकाकारांचा व त्यांच्या टीकांचा उल्लेख आढळतो. श्रीनिवास (सेतुदर्पण), लोकनाथ, साहसांक, हर्षपाल व कुलनाथ हे ते पांच टीकाकार आहेत. यापैकी कोणीही प्रवरसेनाबरोबर कालिदासाचा उल्लेख केलेला नाही. या पाच टीकाकारांशिवाय अनेक अन्य टीकाकारांचा उल्लेख विश्वनाथाने अप्रत्यक्षरीतीने केलेला आढळतो. पाचव्या शतकाच्या मध्यापासून सोळाव्या शतकाच्या मध्यापर्यंतच्या ११०० वर्षांच्या काळात प्रवरसेनाच्या सेतुबंधाच्या कर्तृत्वाला कोणीही विरोध केलेला दिसत नाही.

दक्षिण भारतातील एक टीकाकार कृष्ण हा सेतुबंध काव्याचा रचयिता प्रवरसेनच आहे असे स्पष्ट म्हणतो. या टीकाकाराच्या कालाबद्दल मात्र निश्चित माहिती उपलब्ध होत नाही. तो म्हणतो–

विद्वांसो बहवो यस्य व्याख्यानानि प्रचक्रिरे
न तैरप्यखिलैरस्य सम्यगर्थः प्रकाशितः ॥
भावः प्रवरसेनस्य गहनो न हि शक्यते
प्राज्ञैरपि परिज्ञातुं मन्दैः किमुत मादृशैः ॥

टीकाकार कृष्ण म्हणतो– "प्रवरसेनाच्या काव्यावर अनेक विद्वानांनी व्याख्या करण्याचा प्रयत्न केला, परंतु त्यातील इष्ट अर्थ स्पष्ट करणे त्यांना जमले नाही. प्राज्ञांना जे जमले नाही, ते माझ्यासारख्या अल्पबुद्धीच्या मनुष्यास कसे शक्य होणार ?" या विधानावरून हेच स्पष्ट होते की अनेक विद्वान टीकाकारांनी सेतुबंधावर टीका लिहिल्या आहेत. आणि ते सर्व टीकाकार हे काव्य प्रवरसेनाचेच आहे हे मान्य करतात. या काव्याच्या लेखनात कालिदासाने सहाय्य केले होते असे कुणी म्हटल्याचे दिसत नाही.

प्रवरसेनाच्या काव्य लेखनकालापासून विश्वनाथ टीकाकारापर्यन्तच्या ११ शे वर्षाच्या प्रदीर्घ काळात प्रवरसेनाच्या काव्यकर्तृत्वाला कोणी आव्हान दिले नव्हते ही गोष्ट लक्षात घेण्यासारखी आहे. प्रवरसेन खुद्द आपल्या काव्यात कालिदासाने आपणास सहाय्य केले होते असा उल्लेख करीत नाही. हे काव्य लिहिण्यास आपल्या मातुश्रीने– प्रभावती गुप्तेने– आपणास उद्युक्त केले अथवा प्रोत्साहन दिले असाही उल्लेख कुठे व्यंजनेनेसुद्धा करीत नाही. इतका पुरावा आपल्या पुढे असताना रामदासाच्या सांगण्यावर आम्ही कसा विश्वास ठेवावा ? सेतुबन्धाच्या निर्मितीनंतर ११५० वर्षांनी टीका लिहिणाऱ्या रामदास टीकाकारास ही माहिती कोणी दिली होती ? रामदासाने आपल्या टीकेत कालिदासाकडे या काव्याचे कर्तृत्व देऊन पुढील टीकाकारांचा व वाचकांचा बुद्धिभ्रंश केला यात मुळीच संशय नाही. चिकित्सक वाचकांनी मोकळ्या मनाने यावर विचार करावा.

सेतुबंधात रामगिरी नाहीः

सेतुबंध या काव्याचा कथाभाग थोडक्यात पुढील प्रमाणे आहे. "वालीवधानंतर सीतेच्या शोधार्थ वानरांना सर्वत्र धाडले. हनुमानाने सीतेचा शोध करून तिची वार्ता आणली. त्यानंतर वानरांचे सैन्य घेऊन राम निघाले. विन्ध्यपर्वत, सह्य व मलय पर्वत पार करून ते समुद्राच्या तीरावर आले. तिथे समुद्रावर सेतु बांधून रावणाशी युद्ध करून त्याचा वध केला आणि सीतेला बंधमुक्त केले." एवढा कथाभाग या महाकाव्यात वर्णन केला आहे. या काव्यात एकूण १५ आश्वासक (अध्याय) आहेत.

प्रत्येक आश्वासकास शीर्षक दिले आहे. रामदासाच्या शीर्षकात व अन्य टीकाकारांच्या शीर्षकात फरक आढळून येतो. उदाहरणार्थ शेवटच्या १५ व्या आश्वासकाचे रामदासाचे शीर्षक 'सीतासम्प्राप्तिः' असे आहे. अन्य टीकाकारांचे शीर्षक 'रावणवधः' असे आहे. द्वितीय आश्वासकाच्या शेवटी पुढीलप्रमाणे उल्लेख आढळतो–

राजश्री प्रवरसेनस्य अत्र रावणवधे महाकाव्ये सागरवर्णनसंज्ञो द्वितीय आश्वासकः परिसमाप्तः ॥

इति दशमुखवधटीकायां द्वितीयः आश्वासः ।

Goldschmidt च्या जर्मन आवृत्तीत आश्वास २, ३ व १५ मध्ये व मुंबईच्या निर्णयसागर आवृत्तीच्या सर्व आश्वासकात शेवटी 'इअ सिरि पवरसेण कालिदास कए दहमुहवहे महाकव्वे' असा उल्लेख आढळतो. यात हे काव्य प्रवरसेन याने रचिले पण ते कालिदास याने पूर्ण केले असा उल्लेख आढळतो. ही निर्णयसागरची प्रत रामदास टीकेची आहे हे वाचकांनी लक्षात घ्यावे. या काव्याची रामदास टीकेची प्रतच प्रथम छापून प्रसिद्ध केली गेली. त्यामुळे कालिदासाचे नाव या काव्याशी जोडले गेले व तोच गैरसमज विद्वानात रूढ झाला. पुढे संशोधनानंतर सत्य बाहेर आले पण पहिला गैरसमज पूर्ण नाहीसा होऊ शकला नाही. विश्वनाथाची टीका असणारी या काव्याची प्रत डॉ. राधागोविंद बसक यांनी प्रसिद्ध केली आहे पण ती फार अलीकडेच.

आता सेतुबंध या काव्यातून कोणती अनुमाने निघतात याचा थोडा विचार करीत आहे. प्रवरसेन इ. स. ४२० च्या आसपास गादीवर आला. त्यानंतर त्याने या काव्याच्या रचनेस आरंभ केला असावा असे डॉ. मिराशी म्हणतात (वाकाटक नृपति आणि त्यांचा काल. पृष्ठ ४४, ४५). त्या वेळी प्रवरसेन अवघा १७–१८ वर्षांचा असावा. विद्वान टीकाकारांना सुद्धा अवघड वाटणारे काव्य एवढ्या लहान वयात प्रवरसेनाने लिहावयास घ्यावे ही गोष्ट कौतुकास्पद आहे. काव्यलेखनास प्रारंभ केल्यावर कवीला काव्यकथा प्रवाही रूपाने वर्णन करणे जड जाऊ लागले. कवी लिहितो –

अभिनवरागारब्धा च्युतस्खलितेषु विघटित-
परिस्थापिता ।
मैत्री इव प्रमुखरसिका निर्वोढुं भवति दुष्करं
काव्यकथा ॥

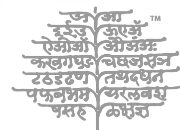
संस्कृत छाया. १–९

"ही काव्यकथा शेवटास नेणे मैत्री प्रमाणेच दुष्कर आहे. कारण काव्यलेखनाविषयी माझ्यात हे प्रेम नव्यानेच उत्पन्न झाले आहे. यात प्रमाद होण्याची शक्यता फार आहे." यावरून प्रवरसेनास तरुणपणी राज्यावर बसल्यावर काव्यलेखनाचा छंद लागलेला दिसतो. त्यातून हे काव्यलेखन प्राकृतात होते हे विशेष. काव्यातील कथानकावरून काही अनुमाने निघतात त्याचा परामर्ष घेणे इष्ट ठरेल. प्रवरसेन पहिल्या आश्वासात लिहितो– 'राघवरूपी मदनाच्या बाणाने वालीचे हृदय भिन्न झाल्यावर सुग्रीवाला राज्यावर बसवून (अभिषेक करून) रामाने पर्जन्यकाल कसा तरी दुःखात घालविला. यावरून कथेच्या आरंभी राम सुग्रीवाची राजधानी किष्किन्धा येथे होता हे स्पष्ट दिसते. (१–१३). या महाकाव्याचा कथाभाग किष्किन्धेपासून सुरू होतो. सुग्रीवास अभिषेक केल्यावर सीतेच्या शोधासाठी हनुमन्तास धाडले होते. त्याची प्रतीक्षा राम करीत होता. (१–३५). नंतर हनुमान सीतेचा शोध करून परत आला (१–३७). त्याचे आनंदयुक्त मुख पाहून सीता कुशल असून तिचा शोध लागला आहे हे रामाच्या लक्षात आले. हनुमंताने सीतेच्या वेणीतील मणी रामाला खूण म्हणून दिला. (१-३९). नंतर रावणाचे पारिपत्य करण्यासाठी सुग्रीवाचे सैन्य सज्ज करून सर्व सैन्यसंभारासह राम लंकेवर स्वारी करण्यासाठी निघाला. समुद्रमंथनाच्या वेळच्या मंदर पर्वताप्रमाणे सुग्रीवाचा सैन्यभार दिसत होता (१–४९). संपूर्ण सैन्यासह राम, लक्ष्मण, सुग्रीव व हनुमन्त प्रथम विंध्य पर्वताच्या परिसरात येऊन पोहोचले. प्रवरसेन वर्णन करतो—

आलोकयति च विन्ध्यं धनुः संस्थानस्य सागरस्य
भरसहम् ।
संहित–नदी–स्रोतःशरं उभयावकाशघटितं इव
जीवाबंधम् ॥

संस्कृत छाया । ५४ ।

रामाने विन्ध्य पर्वत कसा पाहिला– त्याला तो कसा दिसला याचे हे काव्यमय वर्णन आहे. (टीका– वक्रत्वेन धनुः समानस्य, सागरस्य भरसहं पीडासहम्





उभयपार्श्वघटितं पूर्वपाश्चिमसमुद्रपर्यन्तयोः अटवीद्वय-योजितं ज्याबंधमिव गुणबंधमिव संहितानि नदीस्रोतांसि शराः इव यत्र तं विन्ध्यं आलोकयति च अर्थात् रामः । ५४ ।) कवीची कल्पना मोठी विशाल आहे. राम विन्ध्य पर्वतावर उभा आहे. दक्षिणेकडे दूर लंका आहे. पूर्व व पश्चिम समुद्र कन्याकुमारीजवळ परस्परांना मिळतात. अतः पूर्व-समुद्रतट कन्याकुमारी व पश्चिम समुद्रतट हा भूभाग धनुष्याकार दिसतो. विन्ध्य पर्वत व त्याच्या पूर्व व पश्चिम भागावर पसरलेली अरण्ये पूर्व व पश्चिम समुद्रापर्यन्त पोहोचली आहेत, ती धनुष्याच्या दोरी सारखी दिसतात व पर्वतातून निघणारे अनेक नद्यांचे प्रवाह हे बाणासारखे भासतात, असे भव्य रमणीय दृश्य रामाने अवलोकन केले. कवी पुढे वर्णन करतो– "वानरांनी विन्ध्यावर आक्रमण केलेच. विन्ध्याची शिखरे ढळून गेली. त्यावरील वनराजी नष्ट करून तट उघडे पाडले. वृक्ष दगड यांनी दऱ्या भरून टाकल्या व विन्ध्याचा विध्वंस केला हे विन्ध्याला सहन झाले नाही (५५)" ही व या पुढील सर्वच वर्णने अत्यन्त अतिशयोक्तिपूर्ण आहेत. वर्णनात कुठे संयम व व्यंजना आढळत नाही. काव्यात वैदर्भी शैलीचा आढळ होत नाही. सर्वदूर गौडी शैलीचा अंगिकार कवीने केला आहे. म्हणून कालिदासासारख्या कवीच्या हातून ही रचना झाली असावी ही कल्पनाच करवत नाही. विन्ध्य पर्वतावरून राम सैन्यासह सह्य पर्वतावर गेले (आ. १–५६ ते ५८) सह्यपर्वतावरून ते मलय पर्वतावर जाऊन पोहोचले (५९ ते ६१). तिथून ते समुद्रतीरावर गेले (६२ ते ६५). नंतर मलय सुवेल जोडून सेतु तयार केला. आश्वास एक मध्ये किष्किंधा ते सुवेल मार्गाची रूपरेषा वर्णन केलेली आढळते. या वर्णनावरून एवढे स्पष्ट दिसते की प्रवरसेनाच्या मताने किष्किन्धा नगरी विन्ध्याच्या उत्तरेस होती. ही भौगोलिक माहिती चिन्तनीय आहे. ही प्रवरसेनाची माहिती खरी असेल तर पुढील प्रश्न अनुत्तरित रहातात. राम विन्ध्यावरून थेट सह्य पर्वतावर जाऊन पोहोचला. मार्गात त्याने रामटेकवर 'रामगिरी स्थानात' वसती केलेली दिसत नाही. प्रवरसेनाने या स्थानाचा उल्लेख का टाळला असावा ? रामगिरी-वर रामाने वसती केली नव्हती असे प्रवरसेनाचे मत असावे असे दिसते. या स्थानास रामगिरी म्हणत होते याचे कारण इथे एकेकाळी राम, लक्ष्मण, सीता यानी काही काल वास्तव्य केले होते असे इतिहाससंशोधक म्हणतात. याला आधार म्हणून जानकीची न्हाणी, राम लक्ष्मणाची मंदिरे व सिन्दूर पुराण याकडे बोट दाखविले जाते. शिवाय कालिदासाच्या मेघदूतात रामगिरीवर जानकीचे स्नानाचे स्थान होते व रामाने तिथे वसती केली होती हे महत्त्वाचे उल्लेख आढळतात. या सर्व संदर्भांच्या आधारावर रामगिरी येथे वनवासात रामानी ते इथे काही काल वास्तव्य केले होते असा सिद्धान्त इतिहाससंशोधकानी मांडला आहे. या पर्वतावर प्रवरसेनाच्या काळात रामाचे मंदिर होते, राजमाता प्रभावती गुप्त तिथे येऊन रामाच्या पादुकांची पूजा करीत असे. पर्व प्रसंगी तिने रामाच्या पादुका-स्थानापासून दाने दिल्याचे संशोधक सांगतात. पण प्रवरसेनाला या स्थानी रामसीता राहिले होते हे मान्य नव्हते काय ? मातृभक्त प्रवरसेनास रामगिरीवर राम राहिले होते हे अमान्य करणे शक्य नव्हते. कारण त्याने पुढे प्रवरपुरला सुद्धा राम-भक्त मातेच्या इच्छेवरून एक उत्तुंग राममंदिर बांधून दिले होते. फार काय लिहावे, सेतुबंध हे काव्य मातेच्या आज्ञेने त्याने लिहिले असे संशोधक लिहितात. ही सारी अनुमान–परंपरा. इतकी ऐतिहासिक (?) सामग्री सिद्ध असताना प्रवरसेन याने आपल्या ग्रंथात रामगिरीचा उल्लेख करू नये ही आश्चर्याची गोष्ट नाही का ? पण यात आश्चर्य ते काय ? प्रवरसेनाच्या भूगोलात किष्किंधा ही विन्ध्याच्या उत्तरेला होती. निदान प्रवरसेन याचा तसा समज होता असे दिसते. मग किष्किंधेहून वानरसेना घेऊन राम लंकेवर चालून निघाला त्यामुळे मध्यंतरी रामगिरीवर निवास करण्यास त्यास वेळ कुठून मिळणार ? मग रामगिरीवर राम कधी राहिले ? किष्किधेस पोहोचण्यापूर्वी राम सीता व लक्ष्मण रामगिरीवर रहात असावे असा एक विकल्प होऊ शकतो. पण प्रथम रामगिरीवर (रामटेकवर) राहून पुनः उत्तरेस विन्ध्य पार करून किष्किन्धेस जाण्याचे सव्यापसव्य केल्याचे कोणत्याही ग्रंथात लिहिले नाही. तेव्हा रामगिरीवर

वनवासात राम, सीता व लक्ष्मण कधीकाळी रहात होते हा इतिहास प्रवरसेनाच्या सेतुबंधावरून तरी पुष्ट होऊ शकत नाही. मातृभक्त प्रवरसेनाने रामगिरीचा उल्लेख आपल्या काव्यात करू नये हे विचित्रच दिसते. प्रत्यक्ष वाल्मिकी रामायणात-सुद्धा राम, सीता व लक्ष्मण या स्थानी रहात होते असा आधार नाही. जो एक उल्लेख आढळतो तो या कल्पनेच्या विरुद्धच आढळतो.

सिन्दूरगिरिमहात्म्याची विरोधी साक्ष :

संशोधकानी रामगिरी सिंदूरगिरी व शैवाल पर्वत यांचे एकरूपत्व पुढे मांडले आहे. त्यांचे म्हणणे या गिरीवर राम, सीता, लक्ष्मण काही काल राहिले होते. कारण इथे सीतेची न्हाणी, रामलक्ष्मणाची मंदिरे आज दाखविली जातात. इथेच शंबूकाचा रामानी वध केला. तेही स्थान रामगिरीवर दाखवितात. अतः कालिदासाला अभिप्रेत रामगिरी हाच व शैवाल पर्वतही हाच होय. ह्या प्रमेयात दोन परस्पर विरुद्ध विधाने एकत्रित आणल्याने रामगिरीचे प्रमेय मोठे गुंतागुंतीचे झाले आहे. सिन्दूरगिरिमहात्म्य या काल्पनिक स्थान महात्म्य वर्णन करणाऱ्या ग्रंथातील माहितीवर विश्वास ठेवून रामगिरी हाच सिन्दूरगिरी व सिन्दूरगिरी हाच शैवाल पर्वत– जिथे रामानी शंबूकाला ठार मारले, ही अनुमान परंपरा मान्य करताना एक गोष्ट संशोधकांच्या दृष्टीतून निसटली. सिन्दूरगिरीमहात्म्यात पुढील महत्त्वाचा उल्लेख वाचकांनी लक्षात घ्यावा–

बभाषे लक्ष्मणं सोऽथ क्वचित् दृष्टः त्वयानघ
एवं गुणैः समायुक्तो गिरी रम्यः सुमित्रज ॥
चित्रकूटादिलंकान्तं भ्रान्तं तु बहुविस्तरम् ।
न श्रुतं न मया दृष्टं इष्टं सर्वजनस्य वै ॥

सिन्दूरगिरीमहात्म्य अ. १३–४२, ४३

–वरील श्लोकावरून हेच स्पष्ट होते की वनवासात असताना राम, सीता, लक्ष्मण यांनी या गिरीला कधी भेट दिली नव्हती, शंबूकाला शासन करण्याच्या वेळेसच केवळ रामाने प्रथमच या गिरीवर पाय ठेवले. वाल्मिकी रामायण सुद्धा हीच गोष्ट निराळ्या शब्दात मान्य करीत आहे. (पहा उत्तरकाण्ड सर्ग ७५–६ ते १९, सर्ग ७६–१ ते ५). या दोन ग्रंथातील घटनावर विश्वास ठेवला तर हे मान्य करावे लागेल की शैवाल पर्वतावर (म्हणजे तथाकथित रामगिरीवर) राम, सीता व लक्ष्मण या तिघांची एकत्र वसति कधी झाली नव्हती. शंबूक वधाच्या वेळेस सीता वाल्मिकींच्या आश्रमात होती व लक्ष्मण अयोध्येत राजकार्य पहात होता. ही वस्तुस्थिती पाहिल्यावर रामगिरीवरील सीतेच्या न्हाणीला व लक्ष्मणाच्या मंदिराला ऐतिहासिक आधारच मिळू शकत नाही. अर्थात कालिदासाच्या मेघदूतातील (जनकतनयास्नानपुण्योदकेषु ।) विधानाला खरे मानता येणार नाही. व ते विधान खरे मानावयाचे असेल तर कालिदासाला दुसरा रामगिरी अभिप्रेत असावा असे मानणे ओघाने प्राप्त होत आहे. आता रामगिरी हाच शैवाल म्हणून तिथे शंबूकवधासाठी राम आला होता ही एकच गोष्ट तेवढी मान्य करावयाची व दुसरी अमान्य करावयाची हे इतिहासलेखनाच्या दृष्टीने उचित ठरणार नाही. एवंच वनवासाच्या कालात राम, सीता, लक्ष्मण यानी रामगिरीवर काही काल वसती केली होती या गोष्टीला कुठूनही आधार उपलब्ध होत नाही. अतः प्रवरसेनाचा राम हा विन्ध्य पार करून सरळ सह्य पर्वतावर गेला हे वर्णन निरपवाद ठरेल. राम रामगिरीवर आला नव्हता हाच ध्वनि सेतुबंध काव्यातून निघत आहे. तेव्हा प्रवरसेनाला रामाचे सीतेसह व लक्ष्मणासह रामगिरीवरील वास्तव्य मान्य नव्हते हे त्याच्या काव्यावरून स्पष्ट दिसते. मातृभक्त प्रवरसेनाने रामगिरीचा उल्लेख आपल्या महाकाव्यात केला नाही ही अडचण दूर करण्यासाठी विन्ध्याला उचलून रामेश्वराच्या नजीकच उत्तरेस ठेवून दिल्यास मूले कुठारः या न्यायाने सारेच आक्षेप नाहीसे होतील असे संशोधक समजतात. पण हे सिद्ध करण्यास बिनतोड पुरावा उपलब्ध होत नाही. रामायणाचे प्रसिद्ध व्याख्याकार गोविन्दराज याला सुद्धा हीच अडचण आड येत होती. रामायणावर आक्षेप तर घेता येत नाही म्हणून त्याने सुद्धा 'भेषजकल्प' या एका नगण्य (अर्थात अज्ञात) ग्रंथातील पुढील आधार घेतला. हिमवत् विन्ध्यशैलाभ्याम् प्रायो व्याप्ता वसुन्धरा." हे वचन उद्धृत करून रामेश्वराजवळच्या पर्वतास विन्ध्य म्हणावे हा सोपा उपाय सुचविला. परंतु संस्कृत

साहित्यात भारताच्या कटिप्रदेशावर स्थित असणाऱ्या पर्वतशृंखलेसच विन्ध्य मानले जाते. रामेश्वराजवळ विन्ध्य पर्वत आहे याला कोणी मान्यता दिलेली नाही. भारताच्या भूगोलात याचा उल्लेख केलेला आढळत नाही. भासाने हिमालय व विन्ध्य यांच्या संबंधात पृथ्वीचे जे वर्णन केले आहे त्यात त्याला आजचा विन्ध्यच अभिप्रेत आहे –

इमाम् सागरपर्यन्तां हिमवत् विन्ध्यकुण्डलाम्।
महीमेकातपत्राङ्कां राजसिंहः प्रशास्तु नः ॥

आमचा राजसिंह सागरापर्यन्त पृथ्वीचे शासन करो. या पृथ्वीचे हिमालय व विन्ध्य ही दोन कर्णकुण्डले आहेत. या दोन समान कुण्डलामध्ये पृथ्वीचा चेहरा शोभून दिसेल. गोविन्दराजाचा टाचका रामेश्वराजवळचा विन्ध्य इथे खासच अभिप्रेत नाही. 'आर्यावर्तः पुण्यभूमिः मध्यं विन्ध्यहिमालयोः' या प्रसिद्ध वचनाचा अर्थ भारतीय विद्वान काय करीत आले आहेत याचा वाचकांनी विचार करावा. आता प्रवरसेनाच्या विन्ध्याच्या उल्लेखाने रामगिरीवरील रामाची वसती व सीतेचे स्नानकुण्ड याना आधार मिळत नाही म्हणून विन्ध्यास उचलून रामेश्वराजवळ नेऊन ठेवण्यात सत्य शोधनापेक्षा आपली विधाने काहीही करून सिद्ध करण्याचाच प्रयत्न दिसून येतो.

मला तर असे निश्चितपणे वाटते की रामगिरीवर (रामटेकवर) राम, सीता व लक्ष्मण यानी वसती मुळीच केली नव्हती. ही कथा कपोलकल्पित आहे. या स्थानाचे महात्म्य वाढावे म्हणून तत्रस्थ स्वार्थी पण्डितांनी सिंदूरगिरिमहात्म्य हा ग्रंथ तयार करून या लोकात प्रसृत केला असावा. सेतुबंधाचा लेखक प्रवरसेनच होता असे मला वाटते. विक्रमादित्याने कालिदासाला सेतुबंध काव्य रचावयाची सूचना केली ही घटना इतिहासाच्या कालानुक्रमात मुळीच बसत नाही. व कालिदासाने उल्लेख केलेल्या राम–सीतेच्या घटना रामटेकवर घडलेल्या नाहीत एवढेच दाखविण्यासाठी सेतुबंधावर आवश्यक ती चर्चा केली आहे. वाचकांनी यावर पूर्वग्रह सोडून विचार करावा व सत्याच्या जवळ जाण्यास मदत करावी. हे विवेचन केवळ त्याच दृष्टीने केले आहे.

सन्दर्भ साहित्य —

१ सेतुबंध महाकाव्यम् (रावणवह) संपादक डॉ. राधागोविंद वसक

२ वाकाटक नृपति आणि त्यांचा काल– डॉ. वा. वि. मिराशी

३ सेतुबंध– रामसेतुप्रदीप टीका सहित– रामदास कृत

४ Identity and date of Pravarasena By Dr. A. D. Pusalkar

५ सिन्दूरगिरि महात्म्य.





तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी

संपूर्ण राजकीय क्रांती

[भाषण : **तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी**, दि. १० नोव्हेंबर, १९७७ रोजी आकाशवाणी (पुणे) वरून दिलेले भाषण. आकाशवाणीच्या सौजन्यानें.]

भारतात लोकशाही राजकीय क्रांती बऱ्याचशा प्रमाणात शांततेच्या मार्गाने तीस वर्षांपूर्वी घडून आली. ही भारतीय राजकीय लोकशाही संसदीय लोकशाही आहे. लोकशाहीची उत्कृष्ट व्याख्या अमेरिकन राष्ट्राध्यक्ष अब्राहम् लिंकनने अगदी साध्या सोप्या रीतीने सांगितली, की लोकशाही म्हणजे लोकांनी, लोकांची, लोकांकरिता स्थापन केलेली राज्यपद्धती किंवा राज्यशासन होय. या शासनाचे अधिष्ठान म्हणजे मूलभूत मानवी हक्क होत. मूलभूत मानवी हक्क ही मानवी जीवनाची अत्युच्च नैतिक मूल्ये होत. सर्व मानवव्यक्तींचे स्वातंत्र्य, मानवी समानता आणि मानवी बंधुत्व यांचे सुसंगत स्वरूप म्हणजेच उच्चतम नैतिक मूल्य होय. व्यक्तिस्वातंत्र्य म्हणजे कोणाही एका किंवा अनेक व्यक्तींचे स्वातंत्र्य नव्हे, तर सर्व व्यक्तींचे स्वातंत्र्य होय. समानता म्हणजे स्वातंत्र्यविकासाची समान संधी होय आणि बंधुत्व म्हणजे स्वातंत्र्य व समानता प्रत्यक्ष जीवनात ठरविण्याकरिता आणि अनुभवण्याकरिता लागणारी सार्वत्रिक प्रेमाची भावना होय. संसदीय लोकशाही म्हणजे प्रातिनिधिक लोकशाही; यात सार्वत्रिक प्रेमभावनेचे केवळ शाब्दिक रूप असते. स्वातंत्र्य आणि समता ही मूल्ये औपचारिक रीतीने लोकशाही कायद्यांची मूळ तत्त्वे म्हणून स्वीकारली जातात.

संसदीय लोकशाही पश्चिमी देशात प्रथम अस्तित्वात आली आणि विकसित झाली. या संसदीय लोकशाहीमधील मूलभूत मानवी हक्कांना औपचारिक स्वरूप आल्यामुळे आणि त्यांचे सामाजिक जीवनात प्रत्यक्ष प्रत्यंतर न येता प्रथम विशिष्ट वरिष्ठ वर्गांच्या हितसंबंधाचीच विशेष जपणूक झाल्यामुळे सामाजिक विषमता औद्योगिक क्रांतीनंतर १९व्या शतकात फारच वाढत गेली. त्यामुळे समाजवादाचा ध्येयवाद प्रामुख्याने पुढे आला. समताप्रधान वर्गहीन आर्थिक समाजरचनेचा आदर्श समाजवादाच्या संदर्भात स्पष्ट झाला; त्यामुळे समाजवादी क्रांतीचे वारे वाहू लागले. विसाव्या शतकाच्या प्रारंभी पहिल्या महायुद्धानंतर समाजवादी राजकीय क्रांत्यांचे युग सुरू झाले. रशियामध्ये क्रांती झाली. त्यानंतर दुसऱ्या जागतिक युद्धानंतर चीनमध्ये आणि पूर्व युरोपात समाजवादी राज्यांची निर्मिती झाली. संसदीय किंवा प्रतिनिधिप्रधान लोकशाही राज्ये पश्चिम युरोपात आणि उत्तर अमेरिकेत गेल्या दोनशे वर्षांच्या कालखंडात निर्माण झाली; परंतु या समाजवादी आणि प्रातिनिधिक लोकशाहीवादी राष्ट्रांमध्ये प्रत्यक्ष सत्ताधारी शासक वर्ग आणि प्रत्यक्ष सत्ता हाती नसलेला शासित सामान्य बहुजनसमाज असे भेद स्पष्ट व काही ठिकाणी प्रखर स्वरूपात पडलेले दिसतात. त्याचा अर्थ असा, की मूलभूत मानवी हक्क संपूर्णपणे भोगणारा संपूर्ण समाज कोठेच दिसत नाही किंवा लोक प्रत्यक्ष सत्ता वापरून शासन चालवीत आहेत, असे कोणतेही राज्य भूतलावर दिसत नाही. म्हणजे खरीखुरी लोकशाही किंवा खराखुरा समाजवाद कोठेच दिसत नाही. सगळेच प्रयोगावस्थेत आहेत.

प्रयोगावस्थेत असल्यामुळे लोकशाहीला व समाजवादाला गेल्या पन्नास वर्षांत सारखे धोके उत्पन्न होत आहेत. 'राष्ट्रीय समाजवाद' या फसव्या नावाखाली फॅसिझम आणि नाझीझम या नावाच्या राजकीय प्रतिक्रांत्या युरोपात झाल्या. भारतामध्येही संसदीय लोकशाही गेल्या अकरा वर्षांत धोक्यात आली. धोका तात्पुरता टळला आहे. पुन्हा धोका येऊ नये म्हणून जनता पक्ष प्रयत्न करीत आहे; परंतु तो तात्पुरताच ठरेल की काय, अशी रास्त भीती उत्पन्न झाली आहे. कारण इंडियन नॅशनल काँग्रेसने पुढाकार घेऊन भारतात संसदीय लोकशाहीची स्थापना केली; परंतु तिच्याच

पुढाकाराखाली अधिकारशाहीची स्थापना करण्याचा प्रयत्न झाला आहे. अधिकारशाही वा हुकूमशाही उत्पन्न होण्याचा धोका टाळण्याकरिता संपूर्ण क्रांतीचा आदर्श आणि कार्यक्रम आखून संपूर्ण क्रांतीचे आंदोलन लोकनायक जयप्रकाश नारायण यांनी प्रारंभिले आहे.

संपूर्ण क्रांती म्हणजे काय, हे समजावून घेण्याच्या अगोदर क्रांती म्हणजे काय, सामाजिक क्रांती म्हणजे काय, ही क्रांतीची संकल्पना कशी व केव्हा आली, हे लक्षात घेतले पाहिजे. क्रांती म्हणजे वर्तमान समाजात व सामाजिक संस्थांमध्ये, संस्कृतीमध्ये व संस्कृतीच्या कला, विज्ञान व धर्म इत्यादी अंगांमध्ये मौलिक परिवर्तन होय. सामाजिक क्रांतीची संकल्पना मानवी इतिहासाच्या अध्ययनाने गेल्या दोनशे वर्षांत उत्पन्न झाली. मानवी इतिहासाचा खरा अर्थ उलगडला त्यावरून सामाजिक क्रांतीची संकल्पना निष्पन्न झाली. मानवच मानवी इतिहासाचा कारागीर आहे आणि स्वतःच्या जीवनाचा व भवितव्याचा निर्माता आहे. देव, दैव वा इतर कोणतीही अलौकिक शक्ती मानवी इतिहासाची घडण करीत नाही. असा उलगडा झाल्यावरच आपण इतिहास बदलू शकतो, आपण नवा समाज निर्माण करू शकतो असा आत्मविश्वास माणसांमध्ये निर्माण झाला. इतिहासाच्या शक्ती म्हणजे मानवांच्याच शक्ती होत, असे कळल्यामुळे माणसात आत्मविश्वास उत्पन्न झाला. आत्मविश्वास असलेली माणसेच क्रांतिकारक माणसे होत. अशा माणसांनाच लोकशाही, समाजवाद, साम्यवाद, मानवी मूलभूत हक्क यांचे मनश्चक्षूंसमोर दर्शन झाले. विज्ञान व तंत्रविज्ञान प्रगल्भ दशेस आल्यानंतर आधुनिक मानसशास्त्र, मनोविश्लेषणशास्त्र अस्तित्वात आले आणि त्या शास्त्रानुसारे लक्षात आले की देव, दैव किंवा अलौकिक शक्ती यांचाही जन्मदाता माणूसच होय. मनुष्याच्या आत्मविश्वासाचे स्वरूप म्हणजे मानवी स्वातंत्र्याचा विकास होय. सद्‌गुण, कला, ज्ञान-विज्ञान या स्वरूपातच मानवी विकास दृष्टिगोचर होतो, हेही लक्षात आले.

मानवाचा संपूर्ण आत्मविकास घडण्यास मर्यादा न घालता संपूर्ण अवसर देणारी सामाजिक व सांस्कृतिक क्रांती म्हणजेच संपूर्ण क्रांती होय. संपूर्ण क्रांतीचीच राजकीय क्रांती ही बाजू होय. संपूर्ण क्रांतीला अनेक बाजू आहेत. वैचारिक क्रांती, आर्थिक क्रांती, शैक्षणिक क्रांती, सांस्कृतिक क्रांती आणि राजकीय क्रांती अशा प्रकारच्या अनेक मुख्य व अवांतर बाजू आहेत. वस्तूच्या अनेक बाजू या एकमेकांत मिळालेल्या असतात. त्या अलगपणे विचारात, लक्षात घेतल्या तरी त्या एकमेकींपासून वस्तुतः अलग नसतात. क्रांतिकारक माणसे क्रांतीस प्रवृत्त होतात, ते काही विशिष्ट नव्या सतत प्रगत होणाऱ्या विचारांनी! विचार हाच माणसाच्या हातून अर्थपूर्ण कृती घडवून आणतो. संपूर्ण क्रांतीच्या पाठीमागे तीन मूलभूत विचारसूत्रे गृहीत धरावी लागतात– (१) मानवी जीवनात सत्य, स्वातंत्र्य व अन्य उच्च नैतिक मूल्ये हीच मार्गदर्शक व क्रांतीच्या कसोटचा होत. (२) सत्याचा शोध करीत असणारा स्वतंत्र मनुष्यच क्रांतिकार्यास समर्थ व कार्यक्षम असू शकतो. (३) मानवी स्पर्धेपेक्षा मानवी सहकार्यच माणसाची भौतिक आणि मानसिक संस्कृती अधिक विकसित करू शकते; सहकार्याने माणसाची शक्ती गुणित होते. या तीन विचारसूत्रांच्या आधारे राजकीय क्रांतीची संकल्पना आणि रचना संपूर्ण क्रांतीची एक बाजू म्हणून होऊ शकते. राजकीय क्रांती म्हणजे समाजाची नवी मौलिक राजकीय रचना होय. राज्य म्हणजे सामाजिक नियंत्रण वा शासन करणारी समाजसंघटना होय. ही नियंत्रणाची शक्ती म्हणजे राजकीय सत्ता होय. ही संघटना मानवी इतिहासात आतापर्यंत हुकूम किंवा आज्ञा पाळणारा बहुजनसमाज आणि हुकूम आणि आज्ञा देणारा वर्ग अशाच स्वरूपाची आहे. शास्य बहुजनसमाज आणि शासक वर्ग अशा द्वैतावरच उभारलेली राज्ये जगात सगळीकडे दिसतात. जगात कोठेही हे द्वैत मिटलेले नाही. हे द्वैत दृढपणे नांदत आहे. एका वर्गात व एका पक्षात सत्तेच्या केंद्रीकरणाची प्रक्रिया सुरू राहते.

संपूर्ण क्रांतीच्या संदर्भात राजकीय क्रांती म्हणजे हे द्वैत मिटवून जनतेची शास्य व शासक अशा गटांत विभागणी होऊ न देता प्रत्येक नागरिक सत्तेचा भागीदार करून सत्तेचे वितरण किंवा विकेंद्रीकरण झाले म्हणजे राजकीय क्रांती झाली, असे म्हणता

अनुक्रमणिका

येईल. सत्तेचे विकेंद्रीकरण म्हणजे विसर्जन नव्हे; शासनराहित्य किंवा अराजक नव्हे. खालपासून वरपर्यंत, तळापासून शिखरापर्यंत, मुळापासून शेंड्यापर्यंत सत्तेचे स्तर निर्माण करणे म्हणजेच सत्तेचे विकेंद्रीकरण होय.

संसदीय लोकशाहीतील सत्ता प्रतिनिधिमंडळात आणि प्रतिनिधिमंडळाच्या प्रशासन कक्षेत केंद्रित झालेली असते. जनता किंवा लोक हे सार्वभौम सत्तेचे अधिष्ठान आहे, या लोकशाही तत्त्वाची अंमलबजावणी प्रतिनिधींच्या हाती निवडणुकीनंतर सत्ता सोपवण्यातच होते. त्यामुळे मध्यंतरीच्या काळात सामान्य नागरिक हा प्रचंड शासनयंत्रणेचा लहानसा खिळा बनतो, व पराधीन बनतो. आजच्या साम्यवादी व समाजवादी राष्ट्रांमध्ये एकपक्षीय राज्यपद्धती असल्यामुळे निवडणुकीच्या वेळी सामान्य नागरिकाला पर्यायी पक्षाच्या अभावी पर्यायी सत्ताधारी वर्ग बदलण्याचाही उपाय हाती नसतो. त्यामुळे तो अधिकच पराधीन राहतो; आणि मूलभूत व्यक्तिस्वातंत्र्यापासूनही वंचित राहतो. संसदीय लोकशाहीच्या क्षेत्रातील नागरिकाला अनेक पक्षोपपक्षांपैकी कोणत्याही पक्षाला मत देण्याचे स्वातंत्र्य असते; परंतु लोकशाहीतील राजकीय पक्ष हेही सत्तावादीच असतात; त्यामुळे मूलभूत मानवी हक्कांची जाणीव व जोपासना करणारा बहुसंख्य नागरिक नसल्यास सत्तावादी राजकीय पक्ष क्रमाक्रमाने सत्ता बळकावून बसण्याचा धोका असतो.

सत्ताभिलाषी राजकीय पक्ष हे जनमनावर आणि पक्षीय सदस्यांवर कबजा मिळवण्याकरता सत्तावादाला नेतृत्ववादाचे रूप देतात; नेत्याची उच्च प्रतिमा निर्माण करतात आणि त्या प्रतिमेचे पूजन सुरू करतात. परंपरागत धर्माने देवपूजेचे संस्कार निर्माण केलेले असतात; ते खूप खोल असतात. गरिबीने पिडलेल्या किंवा प्रचंड समाजयंत्रणेमध्ये जीवन जगणाऱ्या माणसात पराधीनतेची भावना असते. त्या भावनेमुळे तो व्यक्तिपूजक बनतो. त्यामुळे सत्ताधारी पूज्य व्यक्तीच्या भजनांना चांगलाच रंग चढतो.

सत्तावाद म्हणजे दुसऱ्यावर सत्ता चालविणे हेच अराजक टाळण्याचे व व्यवस्थित सामाजिक जीवन चालविण्याचे साधन होय, अशा श्रद्धेवर आधारलेली वासना व दृष्टिकोण होय. आर्थिक व सांस्कृतिक दृष्टीने अपूर्ण असलेल्या समाजातील माणसे स्पर्धाशील असतात; म्हणून त्यांच्यात कलह माजत असतो. निरनिराळ्या माणसांत गुण व योग्यता यांचे तारतम्य असते, त्यामुळे गुणवान, हुशार व ताकदवान माणसे दुर्बलांना खाली ओढण्याचा आणि लुबाडण्याचा प्रयत्न करतात. म्हणून माणसांमधली ही स्पर्धा मर्यादित करण्याकरिता व कलह निवारण्याकरता राजकीय सत्तेची गरज आहे; असे समाजवादातील महत्त्वाचे तत्त्व आहे. ते हॉब्ज या राजकीय तत्त्ववेत्याने चांगले मांडले आहे. परंतु या बुद्धिवादी उपपत्तीपेक्षा सत्ताभिलाषा ही माणसांत नैसर्गिक असल्यामुळे बलवान वा समर्थ लोक सत्ता बळकावण्याचा प्रयत्न करतात. हे करीत असताना आणि सत्ता बळकावल्यावर, अजून नागरिक किंवा जनता सत्ता योग्य रीतीने वापरण्यास समर्थ नाही, किंवा आमची सत्ता म्हणजे जनतेचीच सत्ता, असा युक्तिवाद करीत राहातात. काही सत्तावादी सामान्य जनतेच्या गरिबीचा, हालअपेष्टांचा मुद्दा उपस्थित करून आणि मूलभूत नैतिक मूल्ये आणि मानवी हक्क यांना तिलांजली देऊन सत्तेवर येतात व सत्ता राबवतात. गरिबीने गांजलेल्या जनतेला मूलभूत हक्कांची नीट जाणीव नसते त्यामुळे ती भावनाविवश होऊन नेत्याला शरण जाते. फ्रेंच राज्यक्रांतीमध्ये असेच घडले. भारतातही गेल्या काही वर्षांत असेच घडत आहे.

संपूर्ण राजकीय क्रांती घडवून आणायची म्हणजे सत्तावादी राजकीय पक्ष व वर्ग राहणार नाहीत, अशी शास्य–शासक भावाचे द्वैत निरस्त करणारी राजकीय संघटना होय. यालाच मूलभूत लोकशाही म्हणतात. अशा मूलभूत लोकशाहीची स्थापना करणारी क्रांतिकारक माणसे म्हणजेच लोकशाहीचे शिक्षक होत. कार्ल मार्क्सने फायरबाखच्या थिसिसमध्ये म्हटले आहे, की 'शिक्षकांना शिक्षण दिले पाहिजे.' 'लोकशिक्षण हा लोकशाहीचा आधार होय,' असे ॲरिस्टॉटलनेही म्हटले आहे. राजकीय पक्षही लोकशिक्षण करत असतात; परंतु ते लोकशिक्षणापेक्षा लोकमोहन असते. ती लोकांना भूल घालण्याची पद्धती असते. पक्ष हे खरेखुरे लोकशाहीच्या नागरिकाला मूलभूत मानवी हक्कांच्या

अनुक्रमणिका

मूल्यावर आधारलेली विवेकबुद्धी जागृत करून सारासार विचार देण्याचे कार्य करीत नसतात. राजकीय क्रांतीचा लोकशिक्षक हा सत्ताविमुखच असला पाहिजे. लोकांनी सहकार्याने आपली भौतिक समृद्धी व मानसिक संस्कृती निर्माण करावी आणि हे सहकार्य हाच जीवन समृद्ध करण्याचा मार्ग आहे, असा दृष्टिकोन देणाराच लोकशाहीचा खरा शिक्षक असतो. तो स्वतःला सत्ता नाकारतो आणि नागरिकाला सर्व सामाजिक क्षेत्रांमध्ये सत्ता वापरण्याचे शिक्षण देतो. राजकीय सत्ता आपल्या बाहेर नाही, आपणच सत्तेचे भागीदार आहोत, आपणच सत्ता राबविणारे आहोत, अशी नागरिकांमध्ये जाणीव उत्पन्न होईल, अशा तऱ्हेची सत्तास्थानांची किंवा सामाजिक संस्थांची बांधणी तो करतो.

हे लोकशिक्षण सामाजिक संस्थांमध्ये काम करीत असतानाच नागरिकाला लाभावे, असे नियोजन राजकीय क्रांतीच्या कार्यक्रमात अंतर्भूत होते. काम करीत असतानाच शिक्षण, हे जे महात्मा गांधींचे सूत्र ते येथे लागू होते. शेतात राबणारा शेतकरी, बागेत राबणारा बागवान, कारखान्यात काम करणारा कामगार, शिक्षणसंस्थेत शिकविणारा शिक्षक, ग्रामपंचायतीत भाग घेणारा नागरिक आणि पंच, सहकारी ग्राहक आणि वितरक संस्थांमध्ये भाग घेणारे सदस्य इत्यादिकांना ती ती कार्ये करीत असतानाच लोकशिक्षकांनी शिक्षण देणे आवश्यक आहे. या मूलगामी लोकशाहीच्या दृष्टीने प्रत्येक आर्थिक, शैक्षणिक व सांस्कृतिक संस्थांमध्ये ज्या ज्या व्यक्ती काम करतात, त्या व्यक्तींना आपले अधिकारी व प्रशासक निवडण्याचा हक्क मिळावा आणि ते हक्क विवेकबुद्धीने सर्व सदस्यांनी कसे वापरावे, याचे शिक्षण देण्याची तरतूद पाहिजे. याला 'पार्टिसिपेटरी डेमॉक्रसी' किंवा सहभागी लोकशाही म्हणतात.

या मूलगामी लोकशाहीची रचना पिरॅमिडसारखी व्हावयास पाहिजे. पिरॅमिडमध्ये पाया फार मजबूत असतो. मधले स्तर खालच्या स्तरावर अवलंबून असतात. परंतु मोठी राष्ट्रव्यापी राज्ये किंवा मोठे राजकीय पक्ष हे शासकीय धोरणासंबंधी किंवा कार्यक्रमासंबंधी निर्णय घेतात आणि ते निर्णय खालच्या स्तरांना मान्य करावे लागतात. ही पद्धती साम्यवादी, समाजवादी किंवा संसदीय लोकशाहीवादी राष्ट्रांमध्ये आणि मोठमोठ्या राजकीय पक्षांमध्ये अवलंबिली जाते. याला 'डेमॉक्रॅटिक सेंट्रलिझम' म्हणजे केंद्रीकृत लोकशाही असे फसवे नाव दिले जाते. भारतीय राजकीय पक्षांचीही हीच पद्धती आहे. पक्षीय राजकारण आले म्हणजे तेथे एक प्रकारची पक्षीय हुकूमशाहीच असते. म्हणून पक्षीय लोकशाहीमध्ये राजकीय हुकूमशाहीचा धोका कायम असतो. असा धोका टाळण्याकरिता पिरॅमिडसारखी मूलभूत लोकशाहीची रचना आवश्यक आहे. उदा., खालच्या खालच्या ग्रामपंचायती, जिल्हापरिषदा, सहकारी मंडळ्या या तथाकथित लोकशाही संस्था यांना आपआपल्या क्षेत्रात कमी हक्क वा मतस्वातंत्र्य असते. आणखी असेही दिसेल, की पक्षीय हुकूमशाहीचे प्रतिबिंब ग्रामपंचायती आणि जिल्हा परिषदा यांच्यामध्ये पडलेले असते. दुबळ्या व प्रभावी अल्पसंख्यांक व बहुसंख्य जातिजमाती यांच्या स्पर्धांचे क्षेत्र म्हणजे भारतातील राजकीय, सामाजिक व आर्थिक संस्था होत. मानवी समानतेचे तत्त्व या भारतीय समाजसंस्थेत कोठेच नाही, याचे हे दर्शक आहे. भारताची परंपरागत समाजरचना ही अधिकारशाहीच्या तत्त्वावर आधारलेली आहे. तीच समाजरचना शाबूत राहिल्यामुळे ग्रामपंचायती आणि जिल्हा परिषदा यांच्यामध्ये ग्रामीण नागरिक हे गावनेता किंवा या जिल्हानेता याचा नूर पाहूनच वागत असतात. एका अर्थी फॅसिस्ट संस्था असतात. यांचे स्वरूप बदलायचे, त्यांना शुद्ध लोकसमितींचे स्वरूप द्यावयाचे तर पक्षातीत, स्वातंत्र्यवादी, सत्ताभिमुख लोकशिक्षकाचीच आवश्यकता आहे. संपूर्ण क्रांती हे फार मोठे भव्य ध्येय आहे. ते आश्चर्यमय दिवास्वप्न आहे. त्या ध्येयाकडे नेणारा ध्येयवादी शिक्षकवर्ग निर्माण करणे, हेच आजचे अत्यंत आवश्यक असे क्रांतिकार्य आहे. ज्याच्यामध्ये विचारक्रांती झाली नाही, असा माणूस क्रांतीचा शिक्षक होऊ शकणार नाही. म्हणून असा पक्षातीत शिक्षक निर्माण करणे हे संपूर्ण क्रांतिवाद्यांचे पहिले कर्तव्य आहे.

अनुक्रमणिका

इसाया बर्लिन अनु. मे. पुं. रेगे

स्वातंत्र्याच्या दोन संकल्पना

[ह्या अनुवादाचे पहिले दोन भाग ऑक्टोबर व नोव्हेंबर १९७७ च्या अंकांत प्रसिद्ध झाले आहेत. हा तिसरा भाग.]

सारास्ट्रोचे मंदिर

व्यक्तीने आपल्या जीवनाला स्वतः होऊन विवेकाधिष्ठित दिशा देण्यात तिचे स्वातंत्र्य सामावलेले असते असे जे मानीत ते हे तत्त्व व्यक्तीच्या केवळ आंतरिक जीवनाला न लावता, तिच्या समाजाचे घटक असलेल्या इतर व्यक्तींशी तिचे जे संबंध असतात त्यांनाही कसे लावता येईल ह्याचा विचार कधी ना कधी करायला घेणारच होते. ह्या विचारवंतांतील जे सर्वांत व्यक्तिवादी होते– रूसो, कांट आणि फिश्टे ह्यांची सुरवातीची भूमिका निश्चितपणे व्यक्तिवादी होती– त्यांनी विवेकशील जीवन हे केवळ व्यक्तीपुरतेच शक्य असते की समाजजीवनही विवेकशील असू शकते आणि ते शक्य असल्यास ते साध्य कसे करता येईल हा प्रश्न पुढेमागे स्वतःला विचारलाच. माझा विवेकानुसारी संकल्प (माझा 'वास्तव स्व') मला जो आदेश देतो त्याप्रमाणे जगायला मी स्वतंत्र असलो पाहिजे अशी माझी इच्छा असते; पण इतरांचीही अशी इच्छा असणार, मग त्यांच्या संकल्पांशी माझ्या टकरी होतील त्या मला कशा टाळता येतील ? माझे (विवेकाने निश्चित केलेले, विवेकावर अधिष्ठित असलेले) जे हक्क असतील आणि त्यांचे ह्याच स्वरूपाचे जे हक्क असतील त्यांना परस्परांपासून विभागणारी सीमारेषा कुठे असते ? कारण मी जर विवेकशील असेन तर जे माझ्यासाठी योग्य असते ते, त्याच कारणासाठी, माझ्यासारख्याच विवेकशील असलेल्या इतरांसाठीही योग्य असणार ही गोष्ट मला नाकारता येणार नाही. विवेकशील (किंवा स्वतंत्र) राज्य म्हणजे सर्व विवेकशील माणसे ज्या कायद्यांना मुक्तपणे मान्यता अशा कायद्यांनी ज्या राज्याचे नियमन होत असते असे राज्य, म्हणजे विवेकशील व्यक्ती म्हणून तुम्ही कोणत्या कायद्यांची मागणी कराल असे समजा त्यांना विचारले असते तर त्यांनी स्वतः जे कायदे घालून दिले असते अशा कायद्यांनी नियंत्रित असलेले राज्य; तेव्हा ह्या सीमारेषा, सर्व विवेकशील व्यक्ती, विवेकशील व्यक्तींसाठी योग्य मानतील. पण ह्या सीमारेषा कुठे असाव्यात हे प्रत्यक्षात कुणी ठरवायचे असते ? ह्या वळणाच्या विचारवंतांची भूमिका अशी होती की नैतिक आणि राजकीय समस्या ह्या जर खऱ्याखुऱ्या समस्या असतील– आणि त्या खऱ्याखुऱ्या समस्या आहेत– तर त्या सोडविणे, त्यांची योग्य उत्तरे कोणती हे निश्चित करणे तत्त्वतः शक्य असले पाहिजे; म्हणजे असे की कोणतीही समस्या घेतली तर तिचे बरोबर असे एक आणि एकच उत्तर असले पाहिजे. विवेकाला अनुसरून विचार करणाऱ्या कुणालाही सर्व सत्ये शोधून काढता येणे, आणि इतर सर्व विवेकशील माणसांना ती मान्य करणे भाग पडावे इतक्या स्पष्टपणे त्यांची सत्यता सिद्ध करणे तत्त्वतः शक्य असले पाहिजे; नैसर्गिक विज्ञानात ही शक्यता मोठ्या प्रमाणावर साधली गेल्याचे आढळून येतेच. हे तत्त्व गृहीत धरले तर राजकीय स्वातंत्र्याची समस्या सोडविण्याचा मार्ग असा ठरतो : राजकीय स्वातंत्र्याची समस्या सोडविणे म्हणजे विवेकशील व्यक्तीला जेवढे स्वातंत्र्य लाभण्याचा हक्क असतो तेवढे सर्व स्वातंत्र्य प्रत्येक व्यक्तीला देणारी न्याय्य व्यवस्था प्रस्थापित करणे. मी जर अनिर्बंध स्वातं-

र्थ्याचा दावा केला तर त्यांच्यात आणि तुम्ही स्वतःसाठी करीत असलेल्या तितक्याच निरंकुश दाव्यात समन्वय साधणे कधीकधी प्रथमदर्शनी तरी शक्य होणार नाही; पण एखाद्या समस्येला देण्यात आलेले उत्तर जर विवेकनुसारी असेल तर त्याच्यात आणि दुसऱ्या कोणत्याही समस्येला देण्यात आलेल्या तितक्याच सत्य अशा उत्तरात संघर्ष असणे शक्य नाही कारण दोन सत्यांमध्ये तार्किक विसंगती असणे अशक्य असते; तेव्हा न्याय्य अशी व्यवस्था शोधून काढणे तत्त्वतः शक्य असले पाहिजे– म्हणजे त्या व्यवस्थेत ज्या काही समस्या उद्भवू शकतील त्या सर्वांची बरोबर उत्तरे देऊ शकणाऱ्या नियमांवर आधारलेली व्यवस्था. कधीकधी ही आदर्श, सुसंवादी व्यवस्था म्हणजे माणूस आपल्या पतनापूर्वी ज्या ईडनच्या बागेत– स्वर्गात– रहात होता आणि ज्याच्यापासून आपली हकालपट्टी झाली पण ज्याची ओढ आपल्याला आतून लागलेली आहे तो स्वर्ग अशी कल्पना करण्यात येत असे; कधीकधी ते आपल्या पुढे असलेले, आपल्याला जे अजून गाठायचे आहे असे सुवर्णयुग आहे, ह्या सुवर्णयुगात माणसे विवेकशील बनली असल्यामुळे इतरांकडून नियंत्रित होणार नाहीत, 'इतर-दिग्दर्शित' असणार नाहीत, एकमेकांविषयी 'पर-भाव' (एलिअनेट) बाळगणार नाहीत, एक-मेकांना विफल करणार नाहीत अशी कल्पना करण्यात येत असे. आज जे समाज अस्तित्वात आहेत त्यांच्यात न्याय आणि समता हे आदर्श जर साध्य करायचे तर बळाचा, सक्तीचा काही वापर करणे अजून भाग ठरते. कारण सामाजिक नियंत्रणे काढून घेता येण्याजोगी परिस्थिती अजून निर्माण झालेली नाही आणि अशावेळी जर ती काढून घेण्यात आली तर अधिक बलिष्ठ, समर्थ, शक्तिशाली आणि नैतिक धरबंद नसलेली माणसे आपल्याहून दुबळ्या आणि अडाणी असलेल्या माणसांना दडपून टाकतील. (पण ह्या सिद्धांताप्रमाणे) माणसांत जी अविवेकी वृत्ती (इर्‌रॅशनॅलिटी) असते तिच्यामुळेच त्यांना एकमेकांना दडपून टाकायची, एकमेकांची पिळवणूक किंवा अप्रतिष्ठा करायची इच्छा होते. विवेकशील माणसे परस्परांत असलेल्या विवेकाच्या तत्त्वाचा आदर करतील आणि एकमेकांशी संघर्ष करण्याची किंवा एकमेकांवर वरपगडा मिळविण्याची त्यांना अजिबात इच्छा असणार नाही. इतरांवर वरपगडा मिळवून त्यांना काबूत ठेवण्याची इच्छा असणे हेच अविवेकी प्रवृत्तीचे एक लक्षण असते आणि विवेकाला अनुसरून आपण विचार केला तर ह्या विकृतीचा उलगडा करता येतो आणि ती दुरुस्त करता येते. स्पिनोझाने ह्या विकृतीचे एका प्रकारे निदान केले आणि तिच्यावर एक इलाज सुचविला, हेगेलने दुसरा सुचविला, मार्क्सने तिसरा सुचविला. ह्यापैकी काही उपपत्ती, काही प्रमाणात, कदाचित एकमेकांना पूरक ठरतील; काहींची एकमेकीशी सांगड घालता येणार नाही. पण त्या सर्वांचे गृहीतकृत्य असे आहे की परिपूर्णपणे विवेकशील असलेल्या व्यक्तींच्या समाजात इतर माणसांवर पगडा मिळविण्याची आसक्ती आढळून येणार नाही किंवा निष्फळ ठरेल. समाजात जर कुणी दडपलेला असेल किंवा कुणाला दडपण्याची इच्छा असेल तर सामाजिक जीवनाच्या समस्यांचे बरोबर उत्तर अजून सापडलेले नाही ह्याची ती पहिली खूण, पहिले लक्षण असेल.

ही गोष्ट दुसऱ्या रीतीने मांडता येईल. स्वातंत्र्य म्हणजे स्वतःवरचे स्वामित्व, माझ्या संकल्पाला होणाऱ्या अडथळ्यांचे निवारण, मग हे अडथळे कोणत्याही प्रकारचे असोत–तो निर्सगाकडून होणारा प्रतिकार असो, किंवा माझ्या अनियंत्रित वासना, अविवेकी सामाजिक संस्था, इतरांचे विरोधी संकल्प किंवा विरोधी वर्तन यांच्याकडून होणारा प्रतिकार असो. निसर्गाच्या बाबतीत असे म्हणता येईल की तांत्रिक साधनांनी निसर्गाला वळण देणे, माझ्या इच्छांना अनुरूप असा आकार त्याला देणे तत्त्वतः तरी नेहमीच शक्य असते. पण माझ्या इच्छांना दाद न देणाऱ्या माणसांना कोणती वागणूक मला देता येईल ? मला जर शक्य असेल तर त्यांच्यावरही माझी इच्छा मला लादावी लागेल, मला अनुरूप असा 'आकार' त्यांना द्यावा लागेल, मी रचलेल्या नाटकात त्यांना भूमिका द्याव्या लागतील. पण ह्याचा अर्थ असा होणार नाही का की मीच कायतो एकटा स्वतंत्र आहे आणि इतर लोक गुलाम आहेत ? आता माझ्या योजनेचा त्यांच्या इच्छांशी आणि मूल्यांशी काही

संबंध नसेल तर ते माझे गुलामच ठरतील. पण माझी योजना जर पूर्णपणे विवेकाधिष्ठित असेल तर माझा 'खरा' स्व साध्य करण्याच्या, प्राप्त करून घेण्याच्या योजनेचा एक भाग म्हणून इतरांच्या 'खऱ्या' प्रकृतींचा पूर्ण विकास साधायला, 'स्वतःचे सर्वोत्कृष्ट स्वरूप मूर्त करण्याच्या उद्दिष्टासाठी' विवेकानुसारी निर्णय घेण्याची त्यांची जी शक्ती असते ती आविर्भूत करायला तिच्यात अवसर असणार. सर्व खऱ्याखुऱ्या समस्यांना देण्यात आलेली सर्व बरोबर उत्तरे परस्पराशी सुसंगत असलीच पाहिजेत; एवढेच नव्हे तर एकाच पूर्णाचे भाग म्हणून ती एकमेकांशी जुळत असली पाहिजेत; कारण ही उत्तरे विवेकानुसारी आहेत, हे विश्व सुसंवादी आहे, असे जेव्हा आपण म्हणतो तेव्हा त्याचा हाच अर्थ असतो. प्रत्येक माणसाची एक विशिष्ट प्रकृती असते, त्याच्या काही विशिष्ट शक्ती, आकांक्षा, उद्दिष्टे असतात. सर्व माणसांची ही उद्दिष्टे आणि तसेच त्यांच्या ह्या प्रकृती काय आहेत हे मी समजून घेतले आणि त्या परस्परांशी कशा संबंधित आहेत हे समजून घेतले तर, माझ्यापाशी पुरेसे ज्ञान आणि सामर्थ्य असेल तर त्या सर्वांचे समाधान करणे तत्त्वतः तरी मला शक्य असते; अर्थात् हे शक्य व्हायला ह्या प्रकृती व उद्दिष्टे विवेकानुसारी असली पाहिजेत. वस्तू आणि व्यक्ती जशा आहेत तसे त्यांना जाणण्यात विवेकशीलता असते; वीणा बनविण्यासाठी मी दगड वापरता कामा नयेत आणि ज्यांचा जन्मच वीणा वाजविण्यासाठी झाला आहे त्यांना वेणू वाजवायला लावायचा खटाटोप करता कामा नये. विश्वाचे नियंत्रण जर विवेकाकडून होत असेल तर बळाचा वापर करून कशावरही सक्ती करण्याची जरूरीच भासणार नाही. सर्वासाठी योग्य प्रकारे नियोजित करण्यात आलेल्या जीवनाचा सर्वांच्या पूर्ण स्वातंत्र्याशी आपोआप मेळ असेल- प्रत्येकाचे हे स्वातंत्र्य म्हणजे विवेकाला अनुसरून स्वतःचे दिग्दर्शन करण्याचे स्वातंत्र्य. अर्थात् सर्वांच्या जीवनांसाठी करण्यात आलेली ही योजना जर खरोखर प्रमाण असेल, ही योजना म्हणजे विवेकाने केलेल्या सर्व मागण्यांचे समाधान करणारा असा जो एकमेव आकृतिबंध असतो तो असेल तर आणि तरच असे घडून येईल. ह्या सामाजिक आकृतिबंधाचे कायदे म्हणजे विवेक जे नियम घालून देतो तेच असतील, ज्यांची स्वतःची विवेकशक्ती अजून सुप्त असेल, आपल्या 'खऱ्याखुऱ्या' 'स्व'च्या खऱ्या 'गरजांचे' आकलन ज्यांना झाले नसेल त्यांनाच केवळ ह्या कायद्यांचा जाच झाल्यासारखे वाटेल. ह्या जीवनात सहभागी असलेला प्रत्येकजण जोपर्यंत विवेकाने आपल्या वाट्याला कोणती भूमिका दिली आहे हे नीट ओळखून ती वठवीत राहील- आणि विवेक म्हणजे त्याच्या खऱ्या प्रकृतीचे आकलन असणारी आणि त्याची खरी उद्दिष्टे ओळखणारी शक्ती- तोपर्यंत कोणताही संघर्ष उद्‌भवण्याचे कारण असणार नाही. प्रत्येक माणूस ह्या वैश्विक नाट्यातील विमुक्त, आत्मदिग्दर्शित नट असेल. उदा. स्पिनोझाने असे म्हटले आहे की 'मुलांवर जरी सक्ती करण्यात येत असली तरी मुले गुलाम नसतात' कारण 'त्यांच्या स्वतःच्याच हितासाठी देण्यात येणाऱ्या आज्ञांचे ती पालन करीत असतात'; आणि 'खऱ्याखुऱ्या सार्वराज्याचा (कॉमनवेल्थ) नागरिक गुलाम नसतो कारण सामूहिक हितामध्ये त्याचे स्वतःचे हित समाविष्ट असते' तसेच लॉक म्हणतो, 'जेथे कायदा नसतो तेथे स्वातंत्र्य नसते' कारण विवेकाधिष्ठित कायदे व्यक्तीचे 'योग्य हित' किंवा 'सामूहिक कल्याण' कसे साधले जाईल ह्याचे दिग्दर्शन करीत असतात; आणि पुढे तो म्हणतो की ह्या प्रकारचे कायदे म्हणजे खाचखळगे आणि कडेकपारीपासून आपला बचाव करण्यासाठी घालण्यात आलेली कुंपणे असल्यामुळे ते आपल्याला 'बंदिस्त करतात असे त्यांच्याविषयी म्हणणे अनुचित ठरते; अशा कायद्यांपासून सुटका करून घेण्याची इच्छा अविवेकी असते, 'स्वच्छंदीपणा'चा तो एक प्रकार आहे, अशी इच्छा 'पशूला साजेशी' असते, अशी अनेक विधाने तो करतो. मॉंतेस्क्यूही आपली मधून मधून मांडलेली उदारमतवादी भूमिका विसरून असे म्हणतो की आपल्याला जे करावेसे वाटते ते करण्याची परवानगी असणे म्हणजे राजकीय स्वातंत्र्य नव्हे, इतकेच काय तर कायद्याने अनुमती दिलेली कृत्ये करण्याची परवानगी असणे म्हणजेही राजकीय स्वातंत्र्य

अनुक्रमणिका

अनुक्रमणिका





नव्हे, तर केवळ 'आपण जी कृत्ये करण्याचा संकल्प करणे योग्य असते ती कृत्ये करण्याचे सामर्थ्य' म्हणजे राजकीय स्वातंत्र्य. कांटने ह्याचा जवळजवळ अनुवाद केला आहे. व्यक्तीला स्वतः-च्याच हितासाठी अवरुद्ध होण्याचा, इतरांकडून आवरले जाण्याचा 'हक्क' असतो असे बर्कने घोषित केले आहे कारण 'विश्वाची जी पूर्व-रचित व्यवस्था असते तिच्याशी प्रत्येक विवेकशील व्यक्तीच्या गर्भित अनुमतीचा मेळ असतो.' ह्या विचारवंतांचे समान गृहीतकृत्य असे आहे की– आणि त्यांच्या पूर्वीच्या अनेक स्कोलॅस्टिक विचार-वंतांनी आणि नंतरच्या जाकोबिन आणि साम्यवादी विचारवंतांनीही ते स्वीकारले आहे– आपल्या 'खऱ्या' प्रकृतीची जी विवेकानुसारी उद्दिष्टे अस-तात ती एकमेकांशी सुसंवादी अशीच असतात; किंवा त्यांच्यात सुसंवाद साधता येतो. आपल्या अज्ञ, इच्छांच्या आधीन असलेल्या, वासनामय अशा बिचाऱ्या 'आनुभविक' जीवात्म्यांनी ह्या प्रक्रिये-विरुद्ध कितीही क्षुब्धपणे ह्या प्रक्रियेविरुद्ध आरडा-ओरडा केला तरी हा सुसंवाद साधता येतो. स्वातंत्र्य म्हणजे जे अविवेकी किंवा अडाणीपणाचे किंवा गैर असेल ते करण्याचे स्वातंत्र्य नव्हे. आनुभविक जीवात्म्यांना योग्य तो आकार धारण करायला भाग पाडणे हा जुलूम नव्हे; ते विमोचन आहे.[१७] रूसो आपल्याला असे सांगतो की माझ्या जीवनाचे सर्व भाग मी जर मुक्तपणे समाजाला सर्मपित केले तर मी एक (नवीन) पदार्थ, एक नवीन वस्तू अस्तित्वात आणतो; आणि ह्या पदार्थाच्या सर्व घटकांनी समान त्याग करून त्याची बांधणी केलेली असल्यामुळे ह्या घटकांपैकी कुणालाही इजा करावी अशी त्याची इच्छा असू शकणार नाही; अशा समाजात इतर कुणाचेही नुकसान करणे हे कुणा-च्याही हिताचे असणार नाही. 'मी स्वतःला सर्वांना अर्पण केले आहे आणि म्हणून मी स्वतःला कोणत्याही (विशिष्ट) व्यक्तीला अर्पण केलेले नाही;' आणि मी जेवढे गमावलेले असते तेवढे मला परत मिळा-लेले असते आणि हे जे मला नव्याने लाभलेले असते त्याचे रक्षण करायला पुरेशी शक्तीही मला नव्याने प्राप्त झालेली असते. कांटचे आपल्याला असे सांगणे आहे की जेव्हा 'व्यक्ती आपले उच्छृं-खल, अनिर्बंध स्वातंत्र्य पूर्णपणे सोडून देते आणि कायद्याला अनुसरून स्वतःच्या वर्तनाचे नियमन होण्याच्या स्थितीच्या रूपाने जेव्हा हे स्वातंत्र्य तिला फिरून अबाधित स्वरूपात लाभते' तेव्हाचे तिचे हे स्वातंत्र्यच खरेखुरे स्वातंत्र्य असते, 'कारण (कायद्या-वरील) हे अवलंबित्व माझ्या स्वतःच्याच, कायदे घालून देणारी शक्ती म्हणून कार्य करणाऱ्या, संकल्प-शक्तीची निर्मिती असते.' स्वातंत्र्य हे (वर्तनाचे नियमन करण्याचे कार्य करणाऱ्या) अधिकारी शक्तीशी (ऑथॉरिटी) विसंगत नसते; उलट तिच्याशी ते जवळजवळ एकरूप होते. अठराव्या शतकात मानवी हक्कांच्या ज्या घोषणा झाल्या त्या सर्वांतील विचार आणि त्यांची भाषा अशी आहे. समाज ही विवेकाधिष्ठित कायद्यांना अनुसरून करण्यात आलेली एक रचना आहे– मग हे कायदे एखाद्या शहाण्या प्रज्ञावंत व्यक्तीने घालून दिलेले असोत किंवा ते निसर्गाचे किंवा इतिहासाचे किंवा सर्वश्रेष्ठ जगच्चालकाचे कायदे असोत–असे जे मानतात त्या सर्वांचा विचार आणि भाषा अशीच असते. फक्त बेन्थॅम काय तो 'कायद्याचे काम विमो-चन करणे हे नव्हे, तर प्रतिबंध करणे हे आहे' असे दृढपणे न डगमगता म्हणत राहिला. असे म्हणणारा तो जवळजवळ एकटाच होता. 'प्रत्येक कायद्याने स्वातंत्र्याचा भंग होतो'– जरी असा भंग झाल्यामुळे समाजातील एकंदर स्वातंत्र्यात वाढ होत असली तरी हा भंग झालेला असतोच.

१७. ह्या बाबतीत शेवटचा शब्द बेन्थॅमने उच्चारला आहे असे मला वाटते. 'अनिष्ट गोष्टी करण्याचे स्वातंत्र्य हे स्वातंत्र्य नसते काय? ते जर स्वातंत्र्य नाही तर ते काय आहे? अर्धवट माणसां-कडून किंवा दुष्ट माणसांकडून स्वातंत्र्य काढून घेणे आवश्यक असते, कारण ते स्वातंत्र्याचा दुरुपयोग करतात असे आपण म्हणत नाही का?' ह्याची त्या वेळच्या एका जाकोबिन क्लबने केलेल्या प्रातिनिधिक विधानाशी तुलना करा. "अनिष्ट कृत्य करताना कोणताही माणूस स्वतंत्र नसतो. त्याला प्रतिबंध करणे म्हणजे त्याला स्वतंत्र करणे'. पुढच्या शतकाच्या अखेरच्या चिद्वादी ब्रिटिश तत्त्ववेत्त्यांनी ह्याचा जवळजवळ शब्दशः अनुवाद केला आहे.

अनुक्रमणिका

आता ह्या विचारामागचे गृहीतकृत्य जर बरोबर असते, निसर्गविज्ञानातील समस्यांची उत्तरे ज्या पद्धतीने आपण शोधून काढतो तिच्यात आणि सामाजिक समस्या सोडविण्याच्या पद्धतीत जर साम्य असते आणि विवेकवादी विवेकाचे स्वरूप जसे आहे असे मानीत असत तसेच ते खरोखर असते तर कदाचित् वरील सर्व सिद्धांत निष्पन्न झाले असते. आदर्श स्थितीमध्ये स्वातंत्र्य आणि कायदा, स्वायत्तता आणि नियामक अधिकारी सत्ता एकरूप असतात. एक शाहणासुर्ता माणूस म्हणून जे करण्याची इच्छा मला कल्पनेतही होणार नाही ते करायला मला प्रतिबंध करणारा कायदा माझ्या स्वातंत्र्यावरील निर्बंध नसतो. पूर्णपणे जबाबदार अशा व्यक्तींच्या बनलेल्या आदर्श समाजात नियम विरून जातील कारण आपल्याला त्यांची जाणीव क्वचित्च असेल. हे गृहीतकृत्य पूर्णपणे स्पष्ट करून त्याच्यापासून निष्पन्न होणारे सर्व निष्कर्ष स्वीकारण्याचे धैर्य एकाच सामाजिक आंदोलनाने दाखविले–ते म्हणजे अराजकवाद्यांचे (अनार्किस्ट) आंदोलन. पण उदारमतवादाची विवेकवादी तत्त्वमीमांसेवर (रॅशनॅलिस्ट मेटॅफिझिक्स) आधारलेली जी वेगवेगळी रूपे होती त्या सर्वांनी ह्या सिद्धांत कमीअधीक शुद्ध स्वरूपात स्वीकारला होता.

सामाजिक समस्येची ह्या पद्धतीने सोडवणूक करण्याचा चंग ज्या विचारवंतांनी बांधला होता त्यांना प्रत्यक्ष व्यवहारात ह्या रीतीने माणसांना विवेकशील कसे बनविता येईल ह्या प्रश्नाला पुढे-मागे तोंड द्यावेच लागले. माणसांचे शिक्षण करणे आवश्यक आहे हे उघड होते. कारण जे अशिक्षित असतात ते अविवेकी, परायत्त असतात, त्यांच्यावर सक्ती करणे भाग असते. विवेकशील माणसांना अविवेकी माणसांबरोबर एकाच समाजात राहता यावे, त्यांना कुठेतरी अरण्यात किंवा हिमालयाच्या शिखरांवर निवृत्त व्हावे लागू नये म्हणून त्यांचे जीवन सुसह्य करण्यासाठी तरी अशिक्षितांवर सक्ती करणे भाग पडते. पण जे अशिक्षित आहेत ते आपल्या शिक्षकांची उद्दिष्टे समजून घेतील आणि त्यांच्याशी सहकार्य करतील अशी अपेक्षा करता येणार नाही. फिक्टेने असे म्हटले आहे की 'मी आता जे करतो आहे त्याची कारणे तुम्हाला नंतर समजून येतील' असे विद्यार्थ्यांना बजावीतच शिक्षणाचे कार्य अपरिहार्यपणे चालते. आपल्याला शाळेत जायला का लावतात हे लहान मुलांना समजेल अशी अपेक्षा बाळगण्यात अर्थ नाही आणि त्याचप्रमाणे, जे अज्ञानी आहेत– आणि सध्यातरी बहुसंख्य माणसे अज्ञानी आहेत– त्यांना, जे कायदे पाळल्याने आपण कालान्तराने विवेकशील बनणार आहोत ते पाळायची सक्ती आज आपल्यावर का होत आहे, हे समजेल अशी अपेक्षा करता येणार नाही. 'सक्ती हेही एका प्रकारचे शिक्षण असते.' आपल्याहून श्रेष्ठ असलेल्या व्यक्तींचे आज्ञापालन करण्याचा महान् सद्‌गुण तुमच्या अंगी बाणतो. एक विवेकशील व्यक्ती म्हणून तुमचे हित कशात आहे हे समजून घ्यायला जर तुम्ही असमर्थ असाल तर तुम्हाला विवेकशील बनविण्याच्या प्रक्रियेत मी तुमचा सल्ला घ्यावा, तुमच्या इच्छांप्रमाणे वागावे अशी अपेक्षा करता येणार नाही. देवीच्या साथीपासून तुमचा बचाव करण्यासाठी, तुमची इच्छा नसली तरी अखेरीस बळाचा वापर करून तुमच्यावर देवी टोचून घेण्याची सक्ती मला करावी लागते. मिलची सुद्धा असे म्हणण्याची तयारी होती की एखादा पूल पडण्याच्या बेतात आहे अशी भयसूचना तो पूल ओलांडू पाहणाऱ्या माणसाला द्यायला वेळ नसला तर बळाचा वापर करून त्याला प्रतिबंध करायला हरकत नाही कारण त्या माणसाला पाण्यात पडण्याची इच्छा असू शकणार नाहीं हे आपल्याला माहीत असते किंवा निदान असे गृहीत धरणे समर्थनीय असते. आपल्याला आपण कसे असावेसे किंवा काय करावेसे वाटते आहे ह्याचे फिश्टेच्या वेळच्या एखाद्या अशिक्षित जर्मन माणसाला स्वतःला जे ज्ञान असे त्याहून फिश्टेला त्याचे अधिक चांगले ज्ञान असे. तुम्हाला स्वतःची जी ओळख असते त्याहून प्रज्ञावन्त माणसाला तुमची अधिक चांगली ओळख असते. कारण तुम्ही तुमच्या वासनांचे बळी असता, स्वतःची जी खरी साध्ये आहेत त्यांचे आकलन नसलेले, आंधळे, परायत्त जीवन जगणारे एक गुलाम असता, एक माणूस असावे, एक माणूस म्हणून जगावे अशी तुमची इच्छा असते. तुमच्या ह्या इच्छेचे समाधान करावे हेच राज्यसंस्थेचे





उद्दिष्ट असते. 'ज्यायोगे भावी काळात तुम्हाला सम्यक् दृष्टी प्राप्त होईल असे शिक्षण तुम्हाला देण्याने तुमच्यावर करण्यात येणारी सक्ती समर्थनीय ठरते.' माझ्यात जी विवेकशक्ती आहे, तिचा जर विजय व्हायचा तर मला गुलाम बनविणाऱ्या 'कनिष्ठ' प्रवृत्तींना माझ्या वासना आणि इच्छा ह्यांना दडपून टाकले पाहिजे आणि त्यांचा निरास केला पाहिजे; त्याचप्रमाणे समाजातील उच्चतर घटकांनी – अधिक सुशिक्षित, अधिक विवेकशील, 'त्या, त्या काळी, त्या, त्या लोकसमूहात ज्यांची जीवनदृष्टी सर्वश्रेष्ठ असेल' अशा व्यक्ती समाजाच्या अविवेकी घटकांना विवेकशील बनविण्यासाठी सक्तीचा वापर करायला हरकत नाही. (असे म्हणताना व्यक्तिजीवनाला उद्देशून लावलेल्या संकल्पनांचे सामाजिक संकल्पनांत करण्यात येणारे परिवर्तन अदृश्यप्राय असते.) कारण, विवेकी माणसाचे आज्ञापालन जेव्हा आपण करतो तेव्हा – हेगेल, ब्रॅड्ली आणि बोझांकेट ह्यांनी आपल्याला अनेकदा दिलेल्या आश्वासनाप्रमाणे– आपण स्वतःचेच आज्ञापालन करीत असतो; आपण जसे आहोत, म्हणजे आपल्या अज्ञानात आणि वासनात बुडून गेलेले, रोगांनी व्यथित असलेले आणि म्हणून रोग बरे करून देणाऱ्या वैद्याची आवश्यकता असलेले, पालकाची जरूरी असलेल्या पाल्यांसारखे जे आपण आहोत त्या स्वतःचे आज्ञापालन आपण करीत नसून आपण विवेकशील बनलो तर आपण जसे असू त्या आपले आज्ञापालन, विवेकी व्यक्तीच्या आज्ञांचे पालन करताना, आपण करीत असतो; किंवा, ज्याला यथार्थपणे माणूस म्हणता येईल अशा कोणत्याही मानवी व्यक्तीत विवेकाचे जे तत्त्व असते– हे तत्त्व असते हे आपण गृहीतच धरलेले असते– त्याचे म्हणणे जर आपण ऐकले तर आता, ह्याक्षणीसुद्धा आपण जसे बनू त्या स्वतःचे आज्ञापालन आपण करीत असतो.

दणकट, कठोरपणे केंद्रीकरण करण्यात आलेल्या, सेन्द्रिय (ऑर्गॅनिक) राज्यसंस्थेचा पुरस्कार करणाऱ्या फिश्टेपासून तो सौम्य आणि मानवतावादी उदारमतवादाचा पुरस्कार करणाऱ्या टी. एच्. ग्रीनपर्यंत 'वस्तुनिष्ठ विवेका'चे प्रतिपादन करणाऱ्या सर्व तत्त्ववेत्त्यांना असेच वाटत होते की ज्याला काही संवेदन, जाणीव असते असा प्रत्येक जीव ज्या विवेकाधिष्ठित मागण्या करीत असतो, त्यांच्या ज्या विवेकानुसारी गरजा असल्याचे आढळून येते, मग ह्या गरजा कितीही अस्फुट स्वरूपाच्या असोत, त्यांचे समाधान करण्याचाच आपला प्रयत्न आहे; आपण त्यांना प्रतिबंध करीत नाही. पण ह्या स्वरूपाच्या लोकशाही आशावादाचा मी अव्हेर करीन आणि काही हेतू, उद्दिष्टे साध्य व्हावीत अशा रीतीने विश्वप्रक्रिया नियत होत असते, हे हेगेलपंथीयांचे मत बाजूला सारून एखाद्या संकल्पवादाकडे (व्हॉलंटरिस्ट) अधिक झुकणाऱ्या तत्त्वज्ञानाकडे वळेन; माझ्या समाजावर, त्याचाच भल्यासाठी, त्याचे स्वरूप अधिक चांगले बनविण्यासाठी माझी स्वतःची, माझ्या विवेकशील प्रज्ञेने विकसित केलेली एक योजना लादावी अशी कल्पना मी काढीन; मी स्वतः होऊन असे केले नाही, – आणि कदाचित् असे करताना माझ्या बहुसंख्य सह-नागरिकांच्या कायमच्या इच्छांना मला विरोध करावा लागेल– तर माझी योजना कधीच फलद्रूप होणार नाही. किंवा विवेकाच्या संकल्पनेचा मी पूर्णपणे त्याग करीन, मी स्फूर्तीने झपाटलेला एक कलावंत आहे अशी माझी कल्पना असेल आणि चित्रकार रंगांची रचना करून किंवा संगीतकार सुरांची रचना करून स्वतःला भावलेले एक जीवनदर्शन जसे व्यक्त करतात तसे आदर्श समाजाचे माझे जे पृथगात्म दर्शन असेल त्याला अनुसरून माणसांना आकार देऊन योग्य त्या आकृतिबंधात मी त्यांची रचना करीन; मानवसमूह ही एक कच्ची सामग्री आहे आणि तिच्यावर माझा सर्जनशील संकल्प मी लादतो; आणि जरी ह्या प्रक्रियेत माणसांना दुःख भोगावे लागले आणि मरण पत्करावे लागले, तरी तिच्यात सहभागी झाल्यामुळे त्यांचे एका उच्च पातळीला उन्नयन होते; मी जबरदस्तीने, पण सर्जनशीलतेने, त्यांची जीवने अशी भग्न केली नसती तर ह्या पातळीपर्यंत ते पोचले नसते. आपल्या वागण्याचे नैतिक, किंवा कधी कधी कलात्मकही, समर्थन करू पाहणारा सर्वाधिकारी, इन्क्विझिटर, झोटिंग ह्या युक्तिवादाचा अवलंब करीत असतो. माणसे स्वतःसाठी जे करू शकत नाहीत ते मला त्यांच्यासाठी केले पाहिजे आणि त्या दृष्टीने त्यांना वागविले पाहिजे;

आणि मला त्यांची परवानगी मागता येणार नाही किंवा अनुमती घेता येणार नाही कारण आपले सर्वोच्च कल्याण कशात आहे हे समजण्याच्या अवस्थेत ते नसतात, किंबहुना त्यांच्या परवानगीने, अनुमतीने सारे काही करायचे ह्याचा अर्थ असा होईल की ज्याला भव्यत्वाचा स्पर्शही झालेला नसतो असे सामान्य, निकृष्ट आणि तिरस्करणीय जीवन काय ते येथे नांदू शकेल. किंवा त्यांच्या परवानगीने व अनुमतीनेच गोष्टी चालविण्याची परिणती सर्वविनाशात आणि आत्मनाशातसुद्धा होईल. ह्या धीरोदात्त सिद्धांताचा खराखुरा जनक म्हणजे फिश्टे. त्याचे आणखी एक वचन उद्धृत करू या 'कुणालाही .... विवेकाविरुद्ध हक्क नसतात.' विवेकाच्या नियमांचे श्रेष्ठत्व मान्य करून आपल्या व्यक्तिनिष्ठत्वाला कनिष्ठ स्थान द्यायला माणूस भितो. त्याला परंपरा किंवा स्वच्छंदीपणा अधिक पसंत असतो.' पण हे कनिष्ठ स्थान त्याला स्वीकारायला लावलेच पाहिजे.[१८] फिश्टेने, तो ज्याला विवेक म्हणत होता, त्याचा दावा मांडला. नेपोलिअन किंवा कार्लाइल किंवा एखादा रोमँटिक अधिकारवादी दुसऱ्या कोणत्यातरी मूल्यांची आराधना करीत असेल आणि ह्या मूल्यांची बळाने स्थापना करणे हाच 'खरे' स्वातंत्र्य सिद्ध करण्याचा एकमेव मार्ग आहे असे त्यांना दिसून येत असेल.

ऑगस्त कोंतने हाच दृष्टिकोन धारदारपणे व्यक्त केला आहे. त्याने विचारलेला प्रश्न असा 'की रसायनशास्त्रात किंवा जीवशास्त्रात जर आपण मतस्वातंत्र्याला परवानगी देत नाही तर नीतिशास्त्रात किंवा राज्यशास्त्रात आपण ती का द्यावी?' ती का द्यावी हा खरोखरच प्रश्न आहे. 'राजकीय सत्ये' असे काही असते ह्या म्हणण्याला जर काही अर्थ असेल, म्हणजे सामाजिक उद्दिष्टांविषयी काही सत्य विधाने असतात आणि एकदा त्यांचा शोध लागला की सर्व माणसांना, ती माणसे असल्यामुळे त्यांचा स्वीकार करावाच लागतो असे जर असेल आणि शिवाय, कोंत मानीत असे त्याप्रमाणे वैज्ञानिक विचारपद्धतीने पुढेमागे त्यांचा शोध लागणार आहे असे असेल तर मतस्वातंत्र्य असावे किंवा कृतिस्वातंत्र्य असावे असा पक्ष आपल्याला कोणत्या आधारावर मांडता येईल? – फारतर, मतस्वातंत्र्यामुळे एक उत्तेजक वातावरण टिकून राहते असे म्हणता येईल. पण मतस्वातंत्र्य हे व्यक्तीचे किंवा लोकसमूहांचे एक अंतिम साध्य असते असे कसे म्हणता येईल? योग्य त्या तज्ज्ञांनी 'ह्या परिस्थितीत असे वागणे योग्य ठरेल' अशी मान्यता ज्या वर्तनाला दिलेली नाही असे वर्तन का सहन करावे? राज्यशास्त्राविषयीच्या विवेकवादी उपपत्तीत अगदी प्राचीन ग्रीक काळात झालेल्या तिच्या प्रारंभापासून, जी भूमिका अध्याहृत होती तीच कोंतने परखडपणे मांडली आहे. तत्त्वत: पाहता जीवनाचा प्रमाण असा एकच मार्ग असतो; शहाणी माणसे तो उत्स्फूर्तपणे अनुसरतात आणि ह्यामुळेच तर त्यांना शहाणे म्हणतात. जे शहाणे नसतात त्यांना, शहाण्या माणसांच्या हुकमतीत जी सर्व सामाजिक साधने असतील त्यांचा वापर करून, ह्या मार्गाकडे खेचून नेले पाहिजे; कारण जी गोष्ट चूक आहे, गैर आहे असे स्पष्टपणे सिद्ध करता येते ती आपण का टिकू द्यावी आणि का फोफावू द्यावी? जे अपक्व आहेत, योग्य मार्गदर्शनाचा लाभ ज्यांना झालेला नाही, त्यांना स्वत:शी असे म्हणायला लावले पाहिजे की "केवळ सत्याच्या ज्ञानाने माणसाचे विमोचन होते; आणि मला सत्याचे ज्ञान होण्याचा एकच मार्ग आहे. तो हा की सत्याचे ज्ञान झालेले तुम्ही जे आहात त्यांनी जे करायची आज्ञा मला केली असेल आणि जे करायची जबरदस्ती माझ्यावर केली असेल ते, ते आज मी आंधळेपणे करणे; कारण असे करूनच सत्याचे तुम्हाला जे स्वच्छ दर्शन झालेले आहे ते मी प्राप्त करून घेईन आणि तुमच्याच सारखा मुक्त होईन हे मला निश्चितपणे माहीत आहे."

सुरवातीच्या आपल्या उदारमतवादी भूमिकेपासून आपण बरेच भरकटत आलो आहोत यात शंका नाही. फिश्टेने आपल्या तत्त्वज्ञानाच्या अखेरच्या पर्वात ह्या युक्तिवादाचा अवलंब केला

१८. 'राज्यशासनाची योग्य ती पद्धती स्वीकारायची सक्ती माणसांवर करणे, जे **योग्य** आहे ते बळाचा वापर करून त्यांच्यावर लादणे हा ज्यांना ह्या बाबतीत सम्यक् दृष्टी आहे आणि शक्ती आहे त्यांचा केवळ हक्कच नाही तर ते त्यांचे पवित्र कर्तव्यही आहे'.

अनुक्रमणिका

होता आणि त्याच्यानंतर समाजाचे नियमन करणारी अधिकारी सत्ता असावी ह्या मताची तरफदारी करणाऱ्या इतर अनेकांनी त्याचा वापर केला. ह्यांच्यात व्हिक्टोरियन शाळामास्तर आणि वसाहतीतील गोरे प्रशासक ह्यांच्यापासून तो अगदी अलिकडील राष्ट्रवादी किंवा साम्यवादी हुकूमशहापर्यंत अनेकांचा अंतर्भाव होतो. आणि आपल्या 'अंतरिच्या ज्ञानदिव्याला' अनुसरणाऱ्या स्वतंत्र व्यक्तीच्या विवेकशक्तीच्या वतीने, स्टोइक आणि कांटवादी नैतिक भूमिकेने, नेमक्या ह्याच युक्तिवादाचा निषेद केला आहे. अशा रीतीने सामाजिक समस्यांचे एकमेव बरोबर आणि सर्वंकष उत्तर असते ह्या गृहीतकृत्यावर आधारलेला विवेकवादी युक्तिवाद, पायरीपायरीने, व्यक्तीची जाबबदारी आणि व्यक्तीने स्वतःच्या नैतिक – पूर्णतेसाठी करावयाची साधना ह्यांचा स्वीकार करणाऱ्या नैतिक सिद्धांतापासून. प्लेटोने प्रतिपादिलेल्या रक्षकासारख्या (गार्डियन्स) कोणत्यातरी श्रेष्ठींच्या वर्गाने दिलेल्या आदेशांचे पालन करणाऱ्या अधिकारवादी राज्यसंस्थेपर्यंत आपल्याला नेऊन पोचवितो. ह्या पायऱ्या कदाचित् तार्किक दृष्टचा प्रमाण नसतील; पण ऐतिहासिक आणि मानसशास्त्रीय दृष्टचा पाहता त्या एखाद्याला का पटत असतील हे समजू शकते.

ही जी विचित्र पलटी घेण्यात आली– कांटच्या ऐकान्तिक व्यक्तिवादाचे शुद्ध सर्वंकषसत्तावादाच्या अगदी जवळ येणाऱ्या सिद्धांतात तत्त्ववेत्त्यांनी जे हे परिवर्तन केले (आणि ह्या तत्त्ववेत्त्यात स्वतःला कांटचे अनुयायी म्हणविणारे काहीजण मोडतात) – ते कसे घडून आले ? ह्या प्रश्नात केवळ ऐतिहासिक स्वारस्य आहे असे नाही; कारण आजघडीच्या अनेक उदारमतवाद्यांची मतेही ह्याच वैशिष्टचपूर्ण मार्गाने परिवर्तन पावत गेली आहेत. कांटने, रूसोला अनुसरून, सर्वच माणसांच्या ठिकाणी विवेकशील आत्मदिग्दर्शन करण्याची शक्ती असते ह्यावर भर दिला होता हे खरे आहे; नैतिक क्षेत्रांत तज्ज्ञ असे कुणी असत नाहीत कारण (उपयुक्ततावादी किंवा प्रबोधनकालीन फ्रेंच तत्त्ववेत्ते मानीत त्याप्रमाणे) नैतिक निर्णय कोणत्यातरी विशेष ज्ञानावर आधारावे लागत नाहीत तर सर्व माणसांच्या ठिकाणी असलेल्या एका शक्तीचा योग्य प्रकारे वापर केल्याने ते घेता येतात; आणि म्हणून माणसाने ज्या मार्गाने वागले असता त्याच्या स्वतःत काही सुधारणा घडून येईल तशा मार्गाने वागून माणूस स्वतंत्र, स्वायत्त बनत नाही, (असे वागायला त्याला जबरदस्तीने भाग पाडता येईल); तर आपण जे करीत आहोत ते करणे का योग्य आहे हे ज्ञान असल्याने माणूस स्वतंत्र असतो; आणि ही गोष्ट एखाद्याच्या वतीने किंवा त्याच्यासाठी दुसऱ्या कुणाला जाणता येणार नाही. पण कांटने जेव्हा राजकीय संघटनेचा विचार हाती घेतला तेव्हा त्यानेसुद्धा, ज्या कायद्याविषयी मला कुणी विचारणा केली असता एक विवेकशील व्यक्ती म्हणून मीं तो पसंत करीन असा कोणताही कायदा घेतला तर तो माझे एक विवेकशील व्यक्ती म्हणून असलेल्या स्वातंत्र्याचा कोणताही भाग हिरावून घेत नाही ह्या मताला मान्यता दिली. आणि ह्यामुळे तज्ज्ञांच्या अंमलाला त्याने वाट मोकळी करून दिली. मी जेव्हा कायदेकानू करीन तेव्हा सर्व काळी सर्व माणसांची पसंती घेणे मला शक्य नसते. शासन म्हणजे सदोदित चाललेले सार्वमत नव्हे. शिवाय काही माणसांची तार जितकी त्यांच्या विवेकशक्तीशी जुळलेली असते तितकी इतरांची नसते; कित्येक तर अतिशय बहिरे असतात. मी जर कायदे करणारा किंवा सत्ताधारी असेन तर मला असे गृहीत धरावेच लागते की जो कायदा मी लादतो तो जर विवेकाला धरून असेल (आणि ह्यासाठी मला माझ्याच विवेकशक्तीचा कौल घेता येईल) तर त्याला माझ्या समाजातील सर्व व्यक्तींची ज्या प्रमाणात त्या विवेकशील असतील त्या प्रमाणात, आपोआप अनुमती लाभेलच. कारण त्यांना जर तो नापसंत असेल तर त्या प्रमाणात त्या अविवेकी असणार; तेव्हा त्यांना दडपून टाकणे विवेकाला भाग पडेल; त्यांना दडपून टाकणारा हा विवेक त्यांचा आहे की माझा आहे हा गौण मुद्दा आहे. कारण विवेकाचे जे म्हणणे असते ते सर्व मनात सारखेच असते. मी माझे आदेश जाहीर करतो आणि तुम्ही त्यांना प्रतिकार केला तर विवेकाला विरोध करणारे तुमच्यातील जे अविवेकी तत्त्व आहे ते दडपून टाकण्याचे काम मी माझ्या अंगावर

अनुक्रमणिका

घेतो. तुम्ही स्वतःच आपल्यातील अविवेकी तत्त्व दडपले तर माझे काम सोपे ठरेल; तुम्ही स्वतः तसे करावे ह्या उद्देशाने मी तुमचे शिक्षण करतो. पण सार्वजनिक कल्याणाची जबाबदारी माझ्यावर आहे; सर्व माणसे पूर्णपणे विवेकशील होईपर्यंत मी थांबू शकत नाही. ह्यावर कांट असा आक्षेप घेईल की व्यक्तीच स्वतःला पालन करण्यासाठी आदेश देते– ती व्यक्तीच स्वतःला हा आदेश देते इतर कुणी देत नाही– ह्याच्यात व्यक्तीच्या स्वातंत्र्याचे सार असते. पण परिपूर्ण अशा समाजस्थितीतच हे तत्त्व लागू पडते. स्वतःला शिस्त लावण्यात जर तुम्ही अपेशी ठरला असाल तर तुमच्यासाठी मला ती लाविली पाहिजे; आणि आपल्याला स्वातंत्र्य नाही अशी तक्रार तुम्ही करू शकणार नाही; कारण कांटच्या विवेकशील न्यायाधिशाने तुम्हाला तुरुंगात धाडले आहे हा, तुम्ही आपल्या अंतरिच्या विवेकाचे म्हणणे ऐकले नाही, याचा पुरावा आहे; एखादे मूल, किंवा रानटी माणूस किंवा मूढ ज्याप्रमाणे आत्मदिग्दर्शन करण्याइतका पक्व नसतो किंवा आत्मदिग्दर्शन करायला कायमचा असमर्थ असतो तसे तुम्ही असाल.[१९]

ह्या युक्तिवादाची परिणती जर हुकूमशाहीत होत असेल अर्थात् सर्वश्रेष्ठ किंवा सर्वात अधिक शाहण्या असलेल्या माणसांच्या हुकूमशाहीत, 'मॅजिक फ्ल्यूट' मधील सॅरॅस्ट्रोच्या मंदिरात होती त्या प्रकारच्या व्यवस्थेत– तरीपण हुकूमशाहीत आणि शिवाय ही हुकूमशाहीची व्यवस्था म्हणजेच स्वातंत्र्य असे जर त्याच्यामुळे निष्पन्न होत असेल तर आपल्या युक्तिवादाच्या आधारविधानातच कुठेतरी गोम आहे असे असेल का ? आपल्या मूलभूत गृहीतकृत्यांतच कुठेतरी दोष असेल का ? ही गृहीतकृत्ये मी फिरून एकदा मांडतो. **एक**, सर्व माणसांचे एक आणि एकच खरेखुरे उद्दिष्ट असते आणि ते म्हणजे विवेकशील आत्मदिग्दर्शन हे होय; **दोन**, सर्व विवेकशील माणसांची साध्ये एका सर्वंकष, सुसंवादी अशा आकृतिबंधाचे घटक म्हणून

---

१९. कांटने (आपल्या एका राजकीय प्रबंधात) पुढील विधान केले आहे: 'मानवजातीपुढील सर्वात मोठी समस्या म्हणजे, ज्याच्यात प्रत्येक प्रसंगी जे योग्य असेल त्याची कायद्याला अनुसरून अंमलबजावणी करण्यात येत असेल असा, नागरी समाज (सिव्हिल सोसायटी) प्रस्थापित करणे. आणि निसर्गच तिला ह्या समस्येच्या योग्य उत्तराकडे खेचून नेत असतो. ज्या समाजात जास्तीत जास्त स्वातंत्र्य वसत असते आणि त्याबरोबरच प्रत्येक व्यक्तीचे स्वातंत्र्य इतरांच्या स्वातंत्र्याबरोबरच सुसंवादीपणे वसावे ह्यासाठी प्रत्येकाच्या स्वातंत्र्याच्या मर्यादा अत्यंत नेमकेपणे निश्चित केलेल्या असतात आणि (त्या पाळल्या जातील अशी) निश्चिती असते असा समाजच निसर्गाचे सर्वोच्च उद्दिष्ट–निसर्गात अंतर्भूत असलेल्या सर्व शक्तींचा विकास हे उद्दिष्ट– मानवजातीद्वारा साधू शकेल'. ह्याच्यामध्ये निसर्गात हेतुपूर्वकता असते हा जो सिद्धांत अभिप्रेत आहे तो बाजूला सारला तर हे विधान मूळ उदारमतवादी भूमिकेहून फारसे वेगळे आहे असे प्रथमदर्शनी वाटत नाही. पण ह्या संदर्भातील मोक्याचा मुद्दा हा की वैयक्तिक स्वातंत्र्याच्या 'मर्यादा अगदी नेमकेपणे आखणे आणि त्यांची निश्चिती देणे' हे कसे करता येईल ? बहुतेक आधुनिक उदारमतवादी जेव्हा ते आपली भूमिका जास्तीत जास्त सुसंगतपणे मांडीत असतात तेव्हा शक्य तितक्या जास्त माणसांना आपली शक्य तितकी जास्त उद्दिष्टे साधू शकतील अशी परिस्थिती त्यांना पाहिजे असते; ह्या उद्दिष्टांचे स्वतःचे मूल्यमापन ते करीत नाहीत, फक्त ही उद्दिष्टे इतरांच्या उद्दिष्टांचे समाधान करण्याच्या आड येतात का एवढेच ते पाहतात. माणसांच्या वेगवेगळ्या उद्दिष्टांच्या एकमेकांशी टकरी होणार नाहीत एवढ्याच हेतूने व्यक्तींमधील किंवा माणसांच्या गटांमधील सीमा त्यांना आखायच्या असतात; ही सर्व उद्दिष्टे सारखीच अंतिम आहेत, साध्ये म्हणून त्यांची मूल्यचिकित्सा करता येणार नाही असे मानले पाहिजे अशी त्यांची भूमिका असते. कांट आणि त्याच्या मताचे विवेकवादी सर्व उद्दिष्टांचे मूल्य सारखेच असते असे मानीत नाहीत. त्यांच्या म्हणण्याप्रमाणे स्वातंत्र्याच्या मर्यादा 'विवेका'चे नियम लावून निश्चित केले पाहिजेत. ह्या संदर्भात सार्वत्रिकता हे जे नियमाचे लक्षण असते त्याचे अधिष्ठान असलेली शक्ती एवढेच 'विवेका'चे स्वरूप अभिप्रेत नाही. ह्याच्या पलीकडे जाऊन विवेक म्हणजे सर्व

अनुक्रमणिका



एकमेकांशी अनिवार्यपणे जुळत असली पाहिजेत? आणि कित्येक माणसांना ह्या आकृतिबंधाचे इतर कित्येक माणसांहून अधिक स्पष्टपणे दर्शन घेता येते, तिसरी गोष्ट अशी की सारा संघर्ष आणि म्हणून सर्व शोकान्तिका हा विवेकाचा अविवेकी तत्त्वाशी किंवा जे अपूर्णपणे विवेकशील असते त्याच्याशी येणाऱ्या विरोधाचा परिणाम असतो– वैयक्तिक किंवा सामूहिक जीवनातील जे अप्रगल्भ, अविकसित घटक असतात त्यांच्याशी विवेकाच्या होणाऱ्या विरोधाचा तो परिणाम असतो आणि म्हणून ह्या स्वरूपाचे संघर्ष टाळता येणे तत्त्वतः शक्य असते आणि पूर्णपणे विवेकशील असलेल्या व्यक्तींच्या संदर्भात ते उद्भवणे अशक्य असते; आणि शेवटचे गृहीत असे की जेव्हा सर्व माणसांना विवेकशील बनविण्यात आलेले असेल तेव्हा ते आपापल्या प्रकृतीच्या विवेकाधिष्ठित नियमांचे पालन करतील– सर्वांची ही प्रकृती एकच असते– आणि अशा रीतीने सर्व एकाच वेळी नियमांना पूर्णपणे अनुसरणारे असतील आणि पूर्णपणे स्वतंत्रही असतील. कदाचित् असे असणे शक्य आहे की नीतिशास्त्र आणि राज्यशास्त्र ह्यांमधील, जिला आपण मध्यवर्ती पाश्चात्य परंपरा म्हणू तिचे सॉक्रेटिस आणि जे इतर निर्माते होते त्यांनी काही चुका केल्या आहेत आणि त्या दोन हजार वर्षे चालत आल्या आहेत; सद्‌गुण म्हणजेच ज्ञान असे नसणे शक्य आहे आणि स्वातंत्र्य म्हणजेच सद्‌गुण आणि स्वातंत्र्य म्हणजेच ज्ञान असेही नसणे शक्य आहे. जरी हे प्रसिद्ध मत त्याच्या दीर्घ इतिहासातील पूर्वीच्या कोणत्याही काळापेक्षा आज अधिक व्यक्तींच्या जीवनांचे नियमन करीत असले तरी ज्या मूलभूत गृहीतकृत्यांवर ते आधारलेले आहे त्यांच्यातील एकही गृहीतकृत्य सत्य आहे असे सिद्ध करता येण्याजोगे नाही, किंबहुना एकही गृहीतकृत्य सत्य नाही असे असणे शक्य आहे.

प्रतिष्ठेचा शोध

ह्या समस्येकडे पाहण्याचा, ऐतिहासिक दृष्टचा महत्त्वाचा ठरलेला, दुसरा एक दृष्टिकोन आहे; ह्या दृष्टिकोनात स्वातंत्र्याची, समता आणि बंधुभाव ह्या त्याच्या भावंडांशी गल्लत करण्यात येते आणि ह्यातून ह्याच स्वरूपाचे अनुदार निष्कर्ष काढण्यात येतात "'व्यक्ती' (इंडिव्हिज्युअल) म्हणजे काय?" हा प्रश्न अठराव्या शतकाच्या अखेरीस उपस्थित करण्यात आला आणि त्यानंतर तो सातत्याने विचारण्यात आला आहे आणि हा प्रश्न आणि त्याची शोधण्यात येणारी उत्तरे ह्यांचा अधिकाधिक प्रभाव नैतिक आणि सामाजिक विचारावर पडत आहे. मी समाजात जगत असल्यामुळे, मी जे, जे काही करतो त्या प्रत्येकाचा इतरांवर अपरिहार्यपणे परिणाम घडून येत असतो आणि इतर जे करतात त्याचा मी जे करतो त्याच्यावर परिणाम घडून येत असतो. खाजगी जीवनाचे क्षेत्र आणि सामाजिक जीवनाचे क्षेत्र ह्यांच्यात

माणसांत सारखेच वसत असलेले, सर्व माणसांचे समान असे हेतू निर्माण करणारी किंवा प्रकट करणारी शक्ती आहे असे मानण्यात येते. जे, जे अविवेकी आहे त्याचा विवेकाच्या नावे निषेध करता येईल आणि म्हणून माणसे आपापल्या कल्पनाशक्तीला किंवा व्यक्तिवैशिष्टचाला अनुसरून जी उद्दिष्टे साधायची खटपट करतात– उदा. सौंदर्यात्मक किंवा इतर न–विवेकी (नॉन–रॅशनल) प्रकारचे साफल्य– ती दयामाया न दाखविता दडपून टाकून विवेकाधिष्ठित उद्दिष्टांना वाट मोकळी करून देणे ह्या सिद्धांताशी सुसंगत ठरते. विवेकाचे हे जे प्रामाण्य असते, आणि त्याच्यावर आधारलेली माणसाची जी कर्तव्ये असतात ती म्हणजेच माणसाचे स्वातंत्र्य असते असे, विवेकाधिष्ठित उद्दिष्टे हीच 'स्वतंत्र' माणसाच्या 'खऱ्याखुऱ्या' प्रकृतीची 'खरी' उद्दिष्टे असली पाहिजेत असे गृहीत धरून मानण्यात येते.

'विवेक' ह्याचा ह्या संदर्भात काय अर्थ आहे हे मला कधीही समजू शकले नाही ही गोष्ट मी मान्य करतो. मला येथे एवढचाच गोष्टीचा निर्देश करायचा आहे की ह्या तात्त्विक मानसशास्त्राची जी पूर्वप्राप्त गृहीतकृत्ये आहेत ती अनुभववादाशी सुसंगत नाहीत– म्हणजे माणसे कशी असतात व ती काय साधू पाहतात ह्याविषयी आपल्याला अनुभवापासून जी माहिती मिळते तिच्यावर आधारलेल्या कोणत्याही सिद्धांताशी ती सुसंगत नाहीत.

एक नेमकी भेदरेषा रेखण्यासाठी मिलने खूप परिश्रम घेतले पण मिलचे निष्कर्ष तपासून पाहिले असता हे प्रयत्न अपेशी ठरल्याचे आढळून येते. मी जे काही करतो त्या कोणत्याही कृत्याचे इतर माणसांना अपायकारक ठरतील असे परिणाम घडून येणे शक्य असते, ह्या गोष्टीकडे मिलच्या जवळजवळ प्रत्येक टीकाकाराने लक्ष वेधले आहे. शिवाय माझी आणि इतरांची परस्परांवर क्रिया–प्रतिक्रिया घडत असते याहून अधिक खोल अर्थाने माझे अस्तित्व सामाजिक अस्तित्व असते. कारण मी कसा आहे असे इतरांना जे वाटते आणि भावते, माझ्याविषयीच्या इतरांच्या ज्या संकल्पना आणि भावना असतात त्यांच्यामुळे काही प्रमाणात तरी मी जसा आहे तसा मी आहे, असे म्हणता येईल की नाही ? मी कोण आहे असा प्रश्न जेव्हा मी विचारतो आणि त्याचे, मी एक इंग्रज आहे किंवा चिनी आहे किंवा व्यापारी, एक क्षुल्लक माणूस, एक कोटचधीश, एक कैदी आहे असे उत्तर देतो– तेव्हा त्याचे विश्लेषण केल्यावर मला असे आढळून येते की हे गुणधर्म जर माझ्या ठिकाणी असायचे तर माझ्या समाजातील इतर व्यक्तींनी माझा एका विशष्ट गटात किंवा वर्गात अंतर्भाव होतो असे ओळखावे लागते आणि माझे अत्यंत वैयक्तिक आणि टिकाऊ असे विशेष ज्या पदांनी निर्दिष्ट होतात त्या बहुतेकांच्या अर्थामध्येच इतरांकडून असे ओळखले जाणे अंतर्भूत असते. मी एक अशरिरी अशी विवेकशक्ती नाही. किंवा आपल्या बेटावर एकाकीपणे जगणारा रॉबिन्सन क्रूसोही नाही. माझे भौतिक जीवन माझ्या इतरांवर होणाऱ्या क्रिया–प्रतिक्रियांवर अवलंबून असते आणि मी जसा आहे तो सामाजिक शक्तींनी घडून आणलेल्या परिणामांमुळे आहे हे तर आहेच. पण शिवाय महत्त्वाची गोष्ट अशी की माझ्या स्वतःविषयीच्या काही कल्पनांना, कदाचित् सर्वच कल्पनांना, माझ्या नैतिक व सामाजिक अस्मितेला (आय्डेन्टिटी) ज्या सामाजिक संबंधांच्या जाळयाचा मी एक घटक असतो त्यांच्या संदर्भातच अर्थ प्राप्त होतो, ह्या संदर्भातच त्या आकलनीय ठरतात. माणसे किंवा माणसांचे गट जेव्हा आपल्याला स्वातंत्र्य नाही अशी तक्रार करतात तेव्हा खूपच वेळा आपले योग्य स्थान ओळखण्यात आलेले नसते, आपल्याला योग्य ती मान्यता देण्यात आलेली नसते हा त्यांच्या तक्रारींचा आशय असतो. ज्या गोष्टींच्या प्राप्तीची मी इच्छा धरावी असे मिलला वाटत असे त्यांची इच्छा मी धरीत नसेन– म्हणजे जबरदस्तीपासून संरक्षण, तसेच बेबंदपणे धरपकड होणे, झोटिंगशाही, कृती करण्याच्या मला असलेल्या कित्येक प्रकारच्या संधींचे अपहरण किंवा कायद्याने ज्या क्षेत्रात हालचाली करायला मला मोकळे ठेवले असेल त्या क्षेत्राचा संकोच करणे इत्यादी गोष्टींपासूनचे संरक्षण यांची इच्छा मी धरीत नसेन. तसेच, सामाजिक जीवनाची एक विवेकाधिष्ठित योजना असावी, किंवा वासनांनी विचलित न होणाऱ्या प्रज्ञावंताच्या आदर्शाला अनुसरून स्वतःची परिपूर्णता साधावी अशीही माझी आकांक्षा नसेल. मला केवळ एवढेच साधायचे असेल की माझी उपेक्षा करण्यात येत आहे, कनिष्ठत्वाच्या नात्याने किंवा तुच्छतेने मला वागविण्यात येत आहे, कुणाच्या खिजगणतीतही मी नाही असे घडू देऊ नये– थोडक्यात एक व्यक्ती म्हणून मला वागविण्यात येत नाही, माझ्या पृथगात्मतेची, विशिष्टत्वाची पुरेशी दखल घेण्यात येत नाही, कोणत्यातरी बिनचेहऱ्याच्या समूहाचा एक घटक एवढेच माझे वर्गीकरण करण्यात येते, मानवी म्हणून ओळखता येण्याजोग्या चेहऱ्यामोहऱ्याची आणि स्वतःची अशी मानवी उद्दिष्टे बाळगणारी व्यक्ती असे मला न मानता केवळ एक संख्याशास्त्रीय एकक म्हणून मला मानण्यात येते अशा परिस्थितीला आळा घालावा एवढेच मला साधायचे असेल. ह्या अप्रतिष्ठेविरुद्ध मी झगडीत असेन– माझा झगडा समान कायदेशीर हक्कांसाठी नसेल किंवा मला पाहिजे ते करायचे स्वातंत्र्य असावे ह्यासाठी नसेल, (अर्थात् ह्या गोष्टीही मला पाहिजे असतील) तर ज्या परिस्थितीत एक जबाबदार व्यक्ती म्हणून मी नांदतो आहे असे मला वाटू शकेल, कारण एक जबाबदार व्यक्ती म्हणून मला मानण्यात येत आहे अशी परिस्थिती, जिच्यात माझ्या इच्छांची दखल, माझा तसा अधिकार असल्यामुळे, घेण्यात येत आहे, जरी मी जसा आहे किंवा जे करायचे मी निवडतो त्यामुळे माझ्यावर हल्ले होत असले किंवा माझा छळ होत असला तरी माझ्या

इच्छांची दखल घेण्यात येत असते अशी परिस्थिती निर्माण करण्यासाठी माझा झगडा असेल. प्रतिष्ठित स्थानाची, मान्यतेची ही आकांक्षा आहे. 'इंग्लंडमधील गरिबातला गरीब घेतला तरी इंग्लंडमधल्या थोरातल्या थोरासारखेच त्याचेही स्वतःचे जीवन असते.' तुम्ही मला समजून घ्यावे, माझी दखल घ्यावी अशी माझी इच्छा असते, मग जरी मी अप्रिय, नावडता ठरलो तरी हरकत नाही. माझी अशी दखल घेऊ शकतील, माझे स्थान मान्य करतील आणि ह्यामुळे मी कुणीतरी आहे अशी जाणीव माझ्यात निर्माण करू शकतील अशा व्यक्ती म्हणजे ऐतिहासिक, नैतिक, आर्थिक आणि कदाचित् वांशिक दृष्टयाही मी ज्या समाजाचा घटक आहे अशी माझी भावना असते त्या समाजातील इतर व्यक्ती.[२०] माझा जो स्व (सेल्फ) असतो तो माझ्या इतरांशी असलेल्या संबंधांपासून मी तोडू शकत नाही किंवा इतरांच्या माझ्याविषयी असलेल्या वृत्तीत, दृष्टिकोनात माझे जे गुणधर्म सामावलेले असतात त्यांच्यापासूनही मी ह्या स्व-ला तोडू शकत नाही. ह्यामुळे राजकीय किंवा सामाजिक अवलंबित्वाच्या, परवशतेच्या स्थानापासून माझे विमोचन व्हावे अशी मागणी जेव्हा मी करतो तेव्हा ज्यांच्या माझ्याविषयीच्या मतांमुळे आणि वर्तनामुळे माझी स्वतःविषयीची 'प्रतिमा' निश्चित होत असते त्यांची माझ्याविषयीच्या वृत्तीत परिवर्तन घडावे अशी ती मागणी असते. व्यक्तीविषयी जे खरे असते ते सामाजिक, राजकीय, आर्थिक, धार्मिक गटांविषयीही खरे असते— म्हणजे अशा गटांचे घटक म्हणून माणसांच्या ज्या गरजा आणि उद्दिष्टे असतात त्यांची जाणीव असलेल्या माणसांविषयीही ते खरे असते. दडपून टाकण्यात आलेले वर्ग किंवा राष्ट्रे जर सामान्यपणे स्वतःसाठी कशाची मागणी करीत असतील तर ती केवळ आपल्यातील व्यक्तींना अनिर्बंध कृतिस्वातंत्र्य असावे ह्याची करीत नाहीत. किंवा इतर कशाआधी आपल्याला समान सामाजिक किंवा आर्थिक संधी असावी ह्यासाठी करीत नाहीत. आणि एकाद्या प्रज्ञावंत, विवेकशील अशा कायदे करणाऱ्या व्यक्तीने रचलेल्या, आंतरिक संघर्षापासून मुक्त अशा 'सेन्द्रिय' राज्यात आपल्याला स्थान असावे अशी ती मागणी नसतेच. त्यांना सामान्यपणे जे पाहिजे असते ते म्हणजे आपल्या वर्गाचे किंवा राष्ट्राचे किंवा वर्णाचे किंवा वंशाचे, मानवी व्यवहाराचे स्वतंत्र उगमस्थान हे स्वरूप ओळखण्यात यावे, त्याला मान्यता मिळावी; स्वतःची संकल्पशक्ती असलेला आणि तिला अनुसरून कृती करू इच्छिणारा असा तो एक पदार्थ आहे, (मग हे संकल्प बरे-वाईट, उचित-अनुचित कसेही असोत) हे त्याचे स्थान,

---

२०. हा सिद्धांत आणि कांटचा मानवी स्वातंत्र्याविषयीचा सिद्धांत यांच्यांत असलेले साम्य उघड आहे. पण ह्या सिद्धांतात कांटच्या सिद्धांताला सामाजिक आणि आनुभविक रूप देण्यात आले आहे आणि म्हणून तो कांटच्या सिद्धांताच्या जवळजवळ विरुद्ध टोकाला आहे. कांटच्या स्वतंत्र माणसाला त्याच्या आंतरिक स्वातंत्र्याला सार्वजनिक मान्यता लाभावी अशी गरज नसते. कोणत्यातरी बाह्य उद्दिष्टाचे एक साधन असे जर त्याला वागविण्यात आले तर त्याचा असा वापर करणारे एक गैर कृत्य करीत असतात पण ह्यामुळे त्याच्या 'अनुभवातीत' स्थानाला काही बाधा पोहोचत नाही; आणि त्याला कसेही वागविण्यात आले तरी तो पूर्णपणे स्वतंत्र असतो, पूर्णपणे 'माणूस' असतो. येथे मी ज्या गरजेचा निर्देश केला आहे ती इतरांशी माझ्या असलेल्या संबंधांत पूर्णपणे गुरफटलेली आहे; मला जर मान्य असे स्थान नसेल तर मी कुणीच नसतो. इतरांची माझ्याविषयीची जी वृत्ती असते तिची बायरनसारख्या आढ्यतेने, माझ्या आंतरिक मूल्याची, माझ्या जीवितकार्याची पुरती जाणीव बाळगून किंवा माझ्या आंतरिक जीवनात माघार घेऊन, मी उपेक्षा करू शकत नाही; कारण इतरांना मी जसा दिसतो तसाच मी स्वतःसाठीही असतो. ज्या परिवारात मी जगतो तो ज्या दृष्टिकोनातून मला बघतो तसाच मी आहे, तेच माझे स्वरूप आहे असे मी मानतो. 'सामाजिक पूर्णा'त माझे जे स्थान आणि कार्य असते त्याला अनुसरून मी कुणीतरी आहे किंवा कुणीच नाही असे मला वाटत असते; आपल्याला ज्या जास्तीत ज्यास्त 'परायत्त' स्थितीची कल्पना करता येईल ती ही स्थिती होय.

अनुक्रमणिका

दर्जा ओळखण्यात यावा हे त्यांना पाहिजे असते. ज्याचे इतरांनी नियमन करावे, इतरांनी ज्याचे शिक्षण करावे, मार्गदर्शन करावे– हे अर्थात अगदी हलक्या हाताने, हळुवारपणे करावे– असा हा पदार्थ आहे आणि म्हणून ज्याचे स्वरूप पूर्णपणे मानवी नसते, जो पूर्णपणे स्वतंत्र नसतो असे त्याच्याकडे इतरांनी बघू नये हे त्यांना पाहिजे असते. ह्या संदर्भात 'पित्याचा अधिकार धारण करून इतरांचे नियमन करणे म्हणजे ज्या मोठ्यातल्या मोठ्या झोटिंगशाहीची कल्पना करता येईल ती होय' असे कांटचे जे वचन आहे त्याला त्याच्या शुद्ध विवेकवादी अर्थाहून कितीतरी अधिक व्यापक असा अर्थ प्राप्त होतो. पितृवाद (पॅटर्नॅलिझम) ही एक झोटिंगशाही असते कारण नागड्या, पाशवी, अप्रबुद्ध हुकूमशाहीहून तो अधिक जाचक असतो म्हणून नव्हे, किंवा माझ्यात जी अनुभवातीत अशी विवेकशक्ती मूर्त झालेली असते तिची तो दखल घेत नाही म्हणून नव्हे, तर एक मानवी व्यक्ती म्हणून, माझ्या स्वतःच्या उद्दिष्टांना अनुसरून– आणि ही उद्दिष्टे विवेकानुसारी किंवा उपकारक असतीलच असे नाही– स्वतःचे जीवन घडविण्याचा निर्धार असलेली व्यक्ती म्हणून आणि सर्वात महत्वाचे हे की अशी व्यक्ती म्हणून इतरांकडून ओळखले जाण्याचा अधिकार असलेली व्यक्ती म्हणून माझी स्वतः विषयीची जी संकलपना असते तिचा तो अवमान करतो. मी असा ओळखलो जाणे सर्वात अधिक महत्वाचे असते ह्याचे कारण असे की मी जर असा ओळखलो गेलो नाही तर पूर्णपणे स्वतंत्र, स्वायत्त मानवी व्यक्ती असल्याचा माझा स्वतःचा जो दावा असतो तो मी स्वतःच ओळखू शकणार नाही, त्याच्याविषयी मला संशय वाटेल. कारण, मी जो असतो, जसा असतो ते बऱ्याच अंशी माझे जे विचार आणि भावना असतात त्यांच्यावर अवलंबून असते; आणि माझे जे विचार आणि भावना असतात त्या मी ज्या समाजाचा असतो त्यात रूढ असलेल्या विचार आणि भावना यांच्यामुळे निश्चित होत असतात. मी माझ्या समाजाचा, बर्कच्या अर्थाने, ज्याला वेगळा काढता येईल असा परमाणू नसतो; तर एका सामाजिक आकृतिबंधाचा (ही उपमा धोक्याची आहे पण ती टाळणे अशक्य आहे) घटक असतो. स्वतःचे नियमन करणारी एक मानवी व्यक्ती म्हणून मला ओळखण्यात येत नाही ह्या अर्थाने मी अस्वतंत्र आहे असे मला वाटेल; पण एखाद्या, ज्याला मान्यता मिळालेली नाही किंवा ज्याचा आदर पुरेसा करण्यात येत नाही अशा गटाचा एक घटक म्हणूनही माझी अशीच भावना होऊ शकेल. मग माझ्या सबंध वर्गाचे, जमातीचे, राष्ट्राचे, वंशाचे किंवा व्यवसायाचे विमोचन व्हावे अशी माझी इच्छा बनते. ही माझी इच्छा इतकी तीव्र असू शकेल की एखाद्या उच्चतर किंवा अधिक परक्या गटातील कुणाकडून– मी जसा आहे असे मला वाटावेसे वाटते तसे मला जो ओळखत नाही अशा कुणाकडून– आणि सहिष्णू रीतीने वागविले जाण्यापेक्षा माझ्याच वंशाच्या किंवा सामाजिक वर्गाच्या एखाद्या व्यक्तीकडून जी मला माणूस म्हणून आणि प्रतिस्पर्धी म्हणून ओळखेल अशा व्यक्तीकडून मला दांडगाई, गैरकारभार सहन करावा लागला तरी ते मी पसंत करीन. व्यक्तींकडून आणि गटांकडून मान्यतेसाठी जो तार आक्रोश होतो– आपल्या काळात तो व्यवसायांकडून आणि वर्गांकडून, राष्ट्रांकडून आणि वंशांकडून होतो– त्याच्या गाभ्याशी ही गरज असते. माझ्या समाजाच्या सभासदांकडून जरी मला 'अभावरूप' स्वातंत्र्य लाभले नाही तरी ते माझ्या गटाचे सभासद असतात; मला जशी त्यांची समज असते, तशी त्यांना माझी समज असते; असे समजले जाण्यामुळे मी जगात कुणीतरी आहे अशी भावना माझ्यात निर्माण होते. परस्परांनी परस्परांना असे ओळखावे ह्या इच्छेमुळे माणसे कित्येकदा अत्यंत प्रबुद्ध अशा श्रेष्ठी वर्गाच्या आधिपत्याखाली राहण्यापेक्षा समाजाचे अत्यंत कठोरपणे सर्वंकष नियंत्रण करणाऱ्या लोकशाहीत राहणे जाणीवपूर्वक पसंत करतात; किंवा हल्लीच्या काळी नव्याने विमुक्त झालेल्या एखाद्या आशियाई किंवा आफ्रिकी राज्याच्या नागरिकाला बाहेरून आलेला एखादा सावध, न्यायी, सौम्य, लोकांचे भले करू पाहणारा प्रशासक त्याला वागवीत असे त्यापेक्षा आपल्याच वंशाचे किंवा राष्ट्राचे लोक आपल्याला अधिक उद्धटपणे वागवितात असे जेव्हा कधीकधी आढळून येते तेव्हा तो पूर्वीइतकी तक्रार करीत नाही. ही

गोष्ट जर ध्यानात घेतली नाही तर मिलच्या भाषेत ज्यांना आपण प्राथमिक मानवी हक्क म्हणू त्यांच्यापासून वंचित करण्यात आलेल्या पण पूर्वी जेव्हा हे हक्क त्यांना अधिक प्रमाणात लाभले होते त्यापेक्षाही आज आपण अधिक स्वातंत्र्याचा उपभोग घेत आहोत असे, कुणालाही मनःपूर्वक वाटेल अशा तऱ्हेने म्हणणाऱ्या सबंध जनसमूहांचे वर्तन आणि ध्येये म्हणजे एक अनाकलनीय विरोधाभास ठरेल.

पण आपल्याला स्थान असावे, मान्यता असावी ही इच्छा म्हणजेच अभावरूप किंवा भावरूप स्वातंत्र्यासाठी असलेली इच्छा होय, त्या इच्छेचेच हे एक रूप होय असे मानणे कठीण आहे. माणसांना स्वातंत्र्याची जितकी खोल गरज असते तितकीच ह्याचीही असते आणि स्वातंत्र्यासाठी माणसे जितक्या निकराने लढतात तितकेच ह्या इच्छेसाठीही लढतात. असे स्थान, अशी मान्यता असणे हे स्वातंत्र्यासारखे काहीतरी आहे, पण ते स्वातंत्र्य नव्हे. एखाद्या सबंध समाजाला असे स्थान आणि मान्यता असण्यात त्याला 'अभावरूप' स्वातंत्र्य असते ही गोष्ट अर्थात् अभिप्रेत असते; पण स्थान आणि मान्यता ह्यांचा स्वातंत्र्यापेक्षा व्यक्तींचे एकमेकांशी दृढ नाते असणे, त्यांच्यांत बंधुभाव असणे, त्यांना परस्परांची समज असणे ह्यांच्याशी समान व्यक्ती ह्या नात्याने एकमेकाशी साहचर्य असण्याची त्यांची जी गरज असते तिच्याशी अधिक निकटचा संबंध आहे. ह्या गोष्टींना अनेकदा सामाजिक स्वातंत्र्य म्हणतात पण हे दिशाभूल करणारे आहे. सामाजिक आणि राजकीय परिभाषा अनिवार्यपणे अस्पष्ट असते. राज्यशास्त्राच्या परिभाषेला वाजवीपेक्षा अधिक नेमका अर्थ देण्याच्या प्रयत्नात ती निरुपयोगी होणे संभवनीय आहे. पण शब्दांच्या रूढ अर्थांना आवश्यकतेपेक्षा अधिक संदिग्ध बनविल्याने सत्यशोधनाची हानीच होईल. स्वातंत्र्याच्या 'भावरूप' आणि 'अभावरूप' अशा दोन्ही अर्थांच्या संकल्पना आपण घेतल्या तर त्यांचे सार कुणाला तरी किंवा कशाला तरी थोपवून धरण्याच्या, दूर सारण्याच्या कल्पनेत त्यांचे सार असते; जे माझ्या क्षेत्रावर अतिक्रमण करतात, माझ्यावर आपला अधिकार गाजवितात त्यांना किंवा माझे ध्यास, भीती, मनोगंड, अविवेकी शक्ती ह्यांना दूर थोपवून धरण्याच्या कल्पनेत स्वातंत्र्याचे सार असते– माझ्या क्षेत्रात अनधिकाराने प्रवेश करू पाहणाऱ्या किंवा माझ्यावर जुलूम करू पाहणाऱ्या ह्या गोष्टी असतात असे त्यांचे कोणत्यातरी अर्थाने वर्णन करता येईल. मान्य स्थानासाठी असलेल्या इच्छेचे उद्दिष्ट वेगळे असते; ती एकतेसाठी, एकमेकांची अधिक निकटची ओळख व्हावी, परस्परांच्या हितसंबंधात एकात्मता असावी, परस्पर सहकार्य आणि समान त्याग ह्यावर आधारलेले जीवन असावे ह्यासाठी असलेली ती इच्छा असते. अनेकदा, आपल्याला मान्य स्थान असावे, इतरांनी आपल्याला समजून घ्यावे अशी जी खोल आणि सार्वत्रिक इच्छा असते तिच्यात आणि माणसाला स्वातंत्र्यासाठी असलेल्या इच्छेत गल्लत करण्यात येते; नंतर जो 'स्व' मुक्त, स्व-तंत्र करायचा तो वैयक्तिक स्व नसून सामाजिक स्व, 'सामाजिक पूर्ण' असतो, स्वातंत्र्य म्हणजे ह्या सामाजिक पूर्णाने स्वतःचे केलेले दिग्दर्शन होय असे मानून ह्या गोंधळात भर घालण्यात येते. ह्यामुळेच केवळ हुकूमशहांच्या किंवा श्रेष्ठी वर्गाच्या अधिकारापुढे मान तुकवीत असतानासुद्धा ह्यामुळे आपले विमोचन झाले आहे असा दावा माणसांना करता येतो.

सामाजिक गट हे खरोखरच, शब्दशः व्यक्ती किंवा स्व असतात, सामाजिक गट आपल्या सभासदांचे जे नियंत्रण करतात, त्यांना जी शिस्त लावतात ती प्रक्रिया, व्यक्ती स्वतःला शिस्त लावून, स्वतःच्या इच्छेने स्वतःचे नियंत्रण करून जशी स्वतंत्र राहते त्या प्रकारचीच प्रक्रिया होय ह्या म्हणण्यात असलेल्या हेत्वाभासावर खूपच लिहिण्यात आलेले आहे. पण ह्या 'सेंद्रिय' दृष्टिकोनातून पाहिले तरी मान्यतेसाठी आणि स्थानासाठी करण्यात येणारी मागणी ही तिसऱ्या अर्थाने ज्याला स्वातंत्र्य म्हणता येईल त्याच्यासाठी करण्यात येणारी मागणी होय असे म्हणणे स्वाभाविक किंवा इष्ट ठरेल का ? ज्या गटापासून मान्यता लाभावी अशी इच्छा धरण्यात येते त्या गटाला पुरेशा प्रमाणात 'अभावरूप' स्वातंत्र्य असले पाहिजे– कोणत्यातरी बाह्य अधिकारी शक्तीकडून होणाऱ्या नियंत्रणापासूनचे स्वातंत्र्य असले पाहिजे– ही गोष्ट खरी; कारण

तसे नसेल तर त्या गटाकडून मान्यता मिळूनही, मान्यतेसाठी दावा करणाऱ्याला जे स्थान हवे असते ते त्याला लाभणार नाही. पण उच्चतर स्थानासाठी, कनिष्ठ स्थानापासून सुटका होण्यासाठी चाललेल्या ह्या लढ्याला स्वातंत्र्यासाठी चाललेला लढा असे म्हणावे का ? ‘ स्वातंत्र्य ’ हा शब्द त्याच्या वर चर्चिलेल्या प्रमुख अर्थांपुरता मर्यादित केला तर ते केवळ अतिरिक्त पांडित्याचे निदर्शक ठरेल की, आपण तसे केले नाही तर माणसाच्या सामाजिक परिस्थितीत त्याला हव्या असलेल्या कोणत्याही सुधारणेचे त्याच्या स्वातंत्र्यात झालेली वाढ असे वर्णन आपण करू असा धोका निर्माण होईल आणि ह्या शब्दाचा अर्थ इतका संदिग्ध होईल, इतका ताणला जाईल की तो जवळजवळ निरुपयोगी ठरेल ? मला अशी भीती वाटते. पण ह्या अर्थाने ‘ स्वातंत्र्य ’ हा शब्द वापरला तर स्वातंत्र्याची संकल्पना आणि स्थान किंवा सामाजिक दृढता, किंवा बंधुभाव, किंवा समता किंवा ह्यांची कोणतीतरी युती असलेली संकल्पना ह्यांच्यात गल्लत करण्याचा हा केवळ एक प्रकार आहे एवढेच म्हणून तो दृष्टिआड करणे योग्य ठरणार नाही. कारण स्थानाविषयीची ही जी तृष्णा आहे ती कित्येक बाबतीत एक स्वतंत्र कर्ता म्हणून जगण्याच्या इच्छेशी बरीच जुळणारी आहे.

माणसाचे हे जे उद्दिष्ट असते त्याला स्वातंत्र्य हे अभिधान आपण कदाचित् देणारही नाही. पण व्यक्ती आणि गट ह्यांच्यामधील काही साम्यांवर भर देणे, ‘ सेंद्रिय ’ उपमांचा वापर करणे, स्वातंत्र्य हा शब्द वेगवेगळ्या अर्थांनी वापरणे हे केवळ हेत्वाभासाचे प्रकार आहेत, वस्तू ज्या बाबतीत वस्तुतः भिन्न आहेत त्या बाबतीत त्या समान आहेत असे मानल्याने किंवा शब्दांच्या अर्थांत गल्लत केल्याने निर्माण होणारे हेत्वाभासाचे प्रकार आहेत असे मानणे उथळपणाचे निदर्शक ठरेल. स्वतःच्या आणि इतरांच्या वैयक्तिक कृतिस्वातंत्र्याच्या बदल्यात आपल्या गटाच्या स्थानासाठी मान्यता साधू पहाणारे, किंवा आपल्या गटात स्वतःसाठी मान्यता साधू पहाणारे जे लोक असतात त्यांना केवळ सुरक्षिततेसाठी स्वातंत्र्य समर्पण करायचे नसते; किंवा वेगवेगळ्या दर्जांच्या सामाजिक थरांच्या एका सुसंवादी रचनेत, जिच्यात सर्व माणसांना आणि वर्गांना आपले स्थान नेमके कुठे आहे हे माहीत असते अशा रचनेत एक निश्चित स्थान त्यांना मिळवायचे असते आणि ह्यासाठी निवड करण्याच्या दुःसह अधिकाराच्या बदल्यात–‘स्वातंत्र्याचे ओझे’ वाळगण्याच्या बदलात– अधिकारवादी, सर्वंकषसत्तावादी समाजात लाभणारी शांती, स्वास्थ्य, फारसा विचार न करता चोखाळता येईल अशी रहाटी पत्करायला ते तयार असतात असेही नसते. आता अशी माणसे आणि अशा इच्छा असतात आणि वैयक्तिक स्वातंत्र्याचे ह्या स्वरूपाचे समर्पण घडून येऊ शकते आणि अनेकदा घडून आले आहे ह्यात शंका नाही. पण परकीय धन्यांनी ज्या राष्ट्रांवर राज्य केले होते त्यांना राष्ट्रवाद ह्या कारणासाठी आकर्षक वाटतो, किंवा सरंजामशाही वळणाच्या अथवा श्रेष्ठ-कनिष्ठत्वावर आधारलेल्या समाजरचनेत ज्या वर्गांच्या जीवनाचे इतर वर्गांनी नियंत्रण केले होते त्यांना मार्क्सवाद ह्या कारणासाठी आकर्षक वाटतो, असे आपण मानले तर आजच्या युगाच्या मनोधारणेविषयी एक खोल गैरसमज आपण बाळगीत आहोत असे होईल. त्यांना जे पाहिजे आहे, ज्याच्या शोधात ते आहेत ते म्हणजे मिलने ज्याला ‘ पेगन सेल्फ–ॲसर्शन ’ म्हटले आहे. स्वतःच्या व्यक्तित्वाचा परिपोष करणे, त्याचा मोकळेपणे, ऊर्जस्वल रीतीने आविष्कार करणे– त्यासारखे काहीतरी असते; मात्र त्यांना अभिप्रेत असलेला हा आविष्कार सामूहिक, सामाजिक स्वरूपाचा असतो. आपल्याला स्वातंत्र्य का हवेसे वाटते ह्याची स्वतः मिलने जी कारणे दिली आहेत त्यांचा स्वातंत्र्य म्हणजे हस्तक्षेपाचा अभाव अशी त्याची जी संकल्पना आहे तिच्याशी फारसा संबंधच नाही. मिल धीटपणाचे, इतरांशी आपसूक जुळवून घेण्याच्या प्रवृत्तीविरुद्ध उभे ठाकण्याचे कौतुक करतो; प्रस्थापित मताविरुद्ध व्यक्तीने आपली मूल्ये दृढपणे मांडावी ह्या गोष्टीला तो महत्त्व देतो. समाजातील अधिकृत उपदेशकांच्या आणि कायदे घालून देणाऱ्याच्या दावणीपासून मुक्त असलेल्या प्रबळ, आत्मनिर्भर व्यक्तिमत्त्वांचे तो अतिशय मूल्य मानतो. स्वातंत्र्याच्या इच्छेची ही जी कारणे आहेत त्यांचा संबंध आपल्या व्यक्तिमत्त्वाचे मूल्य फार कमी लेखले जाऊ नये,

अनुक्रमणिका

स्वायत्त, मौलिक, अंतःकरणप्रवृत्तींचा प्रामाणिक आविष्कार असलेले असे वर्तन करायला– मग हे वर्तन निंद्य ठरत असले, त्याच्यावर सामाजिक बंधने आली किंवा त्याला कायद्याने प्रतिबंध केला तरी ते करायला आपण असमर्थ आहोत असे मानले जाऊ नये अशी माणसाची जी इच्छा असते तिच्याशी निकटचा आहे. माझ्या वर्गाचे, गटाचे, किंवा राष्ट्राचे व्यक्तिमत्त्व प्रस्थापित करण्याची ही जी इच्छा असते तिचा संबंध 'जीवनाचे नियमन करणारे अधिकारक्षेत्र केवढे असले पाहिजे ?' ह्या प्रश्नाच्या उत्तराशी आहे, (कारण बाहेरच्या सत्ताधाऱ्यांनी माझ्या गटाच्या व्यवहारात हस्तक्षेप करता कामा नये)' पण शिवाय त्याचा अधिक निकटचा संबंध 'आमच्यावर राज्य कुणी करावे ?' ह्या प्रश्नाच्या उत्तराशी आहे– हे राज्य करणारे ते चांगल्या रीतीने करोत किंवा वाईट रीतीने करोत, उदारमतवादी पद्धतीने करोत किंवा जुलूमजबरदस्ती करीत करोत, महत्त्वाचा प्रश्न हा आहे की हे राज्य करावे कुणी ? आणि ह्याला जी उत्तरे मिळतात, म्हणजे; 'मी आणि इतरांनी मुक्तपणे निवडलेल्या प्रतिनिधींनी, करावे' किंवा 'आपल्या सर्वांच्या नियमितपणे भरविण्यात येणाऱ्या सभांनी करावे' किंवा 'सर्वश्रेष्ठ व्यक्तींनी' किंवा 'सर्वांत शहाण्या असलेल्या माणसांनी करावे' किंवा 'ह्या विशिष्ट व्यक्तींमध्ये किंवा संस्थांमध्ये मूर्त झालेल्या अशा राष्ट्राने करावे,' किंवा 'दैवी नेत्याने करावे' ही उत्तरे, त्यांचा माझ्या स्वतःच्या किंवा माझ्या गटाच्या व्यवहारांसाठी अभावरूप स्वातंत्र्याचे केवढे क्षेत्र मी मागतो त्याच्याशी काही तार्किक संबंध नसतो; आणि ऐतिहासिक किंवा सामाजिक दृष्टयाही ह्या दोहोत काही संबंध आढळून येत नाही. 'माझ्यावर राज्य कुणी करावे ?' ह्या प्रश्नाचे उत्तर, ज्या कुणाविषयी किंवा कशाविषयी ते 'माझे आहे असे मी म्हणू शकत असेन, ते माझे आहे किंवा त्याचा मी आहे असे मी म्हणू शकत असेन, अशा कुणीतरी (किंवा कशाने तरी) हे राज्य करावे असे जर मला देता आले तर, बंधुभाव, सामाजिक दृढता, त्याचप्रमाणे स्वातंत्र्य ह्या शब्दाच्या 'भावरूप' अर्थाचा काही आशय व्यक्त करणाऱ्या शब्दांचा वापर करून (आणि हा अर्थ अधिक नेमकेपणे स्पष्ट करणे कठीण आहे) ही अवस्था एका संमिश्र प्रकारच्या स्वातंत्र्याची अवस्था आहे असे तिचे वर्णन मी करू शकेन; निदान आजघडीला ज्या वेगवेगळ्या साध्यांसाठी म्हणून जगात धडपडी चालल्या आहेत त्यांच्यांत बहुधा हेच साध्य, जरी त्याचे नेमके वर्णन करण्यासाठी कोणताही शब्द उपलब्ध नसला तरी, सर्वात प्रमुख आहे असे म्हणता येईल. जे लोक मिलप्रणीत अभावरूप स्वातंत्र्याची किंमत देऊन ते प्राप्त करून घेऊ पाहतात ते ह्या मार्गाने आपले आपले 'विमोचन' होते असाच दावा करतात; 'विमोचना'चा हा अर्थ गोंधळलेला आहे खरा पण तो एका उत्कट अनुभूतीवर आधारलेला आहे. अशा रीतीने 'ईश्वराची सेवा हेच परिपूर्ण स्वातंत्र्य' ह्या वचनाला इहवादी आशय देता येतो, ईश्वराच्या जागी राज्य किंवा राष्ट्र किंवा वंश किंवा एखादी प्रातिनिधिक सभा किंवा एखादा हुकूमशहा किंवा माझे कुटुंब, माझा परिवार किंवा मी स्वतः ह्यांची स्थापना करता येते पण म्हणून ह्या संदर्भात वापरलेला 'स्वातंत्र्य' हा शब्द पूर्णपणे अर्थशून्य ठरत नाही.[२१]

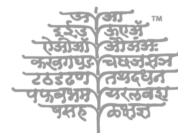
२१. हा युक्तिवाद आणि बर्क व हेगेल यांच्या कित्येक अनुयायांनी स्वीकारलेला पारंपरिक दृष्टिकोन यांच्यांत भेद केला पाहिजे. ह्या विचारवंतांच्या म्हणण्याप्रमाणे मी जसा आहे तो समाजाने व इतिहासाने मला तसा घडविल्यामुळे आहे, त्यांच्यापासून निसटणे अशक्य आहे आणि तसा प्रयत्न करणे अविवेकी आहे. आता मी स्वतःबाहेर उडी घेऊ शकत नाही किंवा मला योग्य ठरणारे जे वातावरण असते त्याच्या बाहेर मला श्वासोच्छ्वास करता येणार नाही हे उघड आहे; मी जो आहे तो मी आहे आणि माझे स्वत्व निश्चित करणारे जे गुण आहेत– आणि यांतील काही सामाजिक गुण असतील– त्यांच्यापासून विमोचन करून घेण्याची इच्छा मला असणार नाही असे म्हणणे केवळ उक्तवाचक (टॉटॉलॉजी) ठरेल. पण माझे सर्वच गुण आंतरिक असतात, ज्यांची माझ्यापासून फारकत करता येणार नाही असे असतात, 'सामाजिक संबंधांच्या जाळ्यातील' किंवा 'वैश्विक रचनेच्या गोफातील' ज्या

स्वातंत्र्य ह्या शब्दाचा आपण कसाही, कितीही असाधारण असा, अर्थ लावला तरी मी ज्याला 'अभावरूप' स्वातंत्र्य म्हटले आहे त्याचा एक किमान अंश तरी हृचा अर्थात समाविष्ट करण्यात आलाच पाहिजे. मला वाव असलेले, ज्याच्यात मी विफळ नसतो असे एक क्षेत्र असलेच पाहिजे. कोणताच समाज आपल्या सभासदांची अगदी सर्वच स्वातंत्र्ये दडपून टाकीत नाही; ज्या व्यक्तीला इतरजण स्वतः होऊन काहीही करू देत नाहीत ती एक नैतिक कर्ता असतच नाही; जरी एखादा शरीरशास्त्रज्ञाचा किंवा जीवशास्त्रज्ञाचा किंवा मानसशास्त्रज्ञाचाही अशा व्यक्तीची माणूस म्हणून गणना करण्याकडे कल झाला तरी कायद्याच्या किंवा नैतिक दृष्टिकोनातून त्याला माणूस मानता येणार नाही. पण उदारमतवादाचे जे जनक होते —मिल आणि कॉन्स्तान्त-त्यांना ह्या किमान क्षेत्राहून काहीतरी अधिक पाहिजे होते; सामाजिक जीवनाच्या किमान गरजांशी सुसंगत असे, हस्तक्षेपापासून मुक्त असलेले जास्तीत जास्त विशाल क्षेत्र त्यांना पाहिजे होते. अतिशय सुसंस्कृत, स्वतः विषयीची, आपण कसे जगतो, कसे जगावे ह्या विषयीची उत्कट जाणीव असलेली अतिशय थोडी माणसे सोडली तर इतर कुणीही बहुधा स्वातंत्र्यासाठी अशी अतिरेकी मागणी केली नसेल. बहुसंख्य माणसे घेतली तर बहुतेक वेळा इतर साध्ये प्राप्त करून घेण्यासाठी ह्या ध्येयाचा त्याग करायला ती तयार होती आणि असतात हे निःसंशय— सुरक्षितता, मान्यता, सत्ता, सद्‌गुण, पारलौकिक लाभ किंवा न्याय, समता, बंधुभाव आणखी इतर काही मूल्ये हृचासारखी साध्ये. हृचा साध्यांशी, व्यक्तिस्वातंत्र्य जास्तीत जास्त प्रमाणात प्राप्त करून घेण्याचे साध्य, पूर्णपणे किंवा अंशतः, विसंगत आहे; निदान व्यक्तिस्वातंत्र्याचे साध्य प्राप्त करून घेणे इतर साध्ये सिद्धीस नेण्याची पूर्व-अट तरी नाही हे निश्चित आहे. आतापर्यंत मुक्तीसाठी जे उठाव झाले आहेत आणि युद्धे झाली आहेत आणि ज्यांच्यात प्राणपणाने लढायला माणसे तयार होती आणि अजूनही हृचा ध्येयासाठी प्राणपणाने लढायला माणसे तयार आहेत— ती काही प्रत्येक व्यक्तीला, जिच्यात तिला मुक्तपणे जगता येईल असे, जीवनक्षेत्र असले पाहिजे हृचा मागणीतून निर्माण झालेली नाहीत. स्वातंत्र्यासाठी जे लढले आहेत ते सामान्यपणे राजकीय स्वयंशासनाच्या किंवा आपल्या प्रतिनिधींचे राज्य आपल्यावर चालावे हृचा हक्कासाठी लढले आहेत— मग स्पार्टन लोकांप्रमाणे राज्यशासन अतिशय कठोरपणे, व्यक्तीला फारसे स्वातंत्र्य न देता चालणार असले तरी त्याला त्यांची हरकत नव्हती. पण आपल्या सामूहिक जीवनाचे नियमन करणारे कायदे करण्यात आणि राज्यकारभारात आपल्याला सहभागी होता येईल, निदान आपला असा सहभाग आहे असे त्यांना मानता येईल अशा पद्धतीने राज्यशासन चालले पाहिजे असा त्यांचा आग्रह होता. ज्यांनी क्रांती घडवून आणल्या आहेत त्यांना बहुतेकदा एका विशिष्ट सिद्धांतावर श्रद्धा ठेवणाऱ्या पंथाने किंवा एका विशिष्ट वर्गाने किंवा जुन्या किंवा नव्या अशा कोणत्यातरी सामाजिक गटाने, सत्ता आणि अधिकार काबीज करणे एवढाच 'स्वातंत्र्या'चा अर्थ अभिप्रेत होता. त्यांना लाभलेल्या विजयांमुळे त्यांनी ज्यांना हुसकावून लावले होते ते अर्थात् वैफल्यग्रस्त झाले असणार आणि विजयी क्रांतिकारकांनी कित्येकदा प्रचंड जनसमुदायांना दडपून टाकले आहे, गुलाम बनविले आहे किंवा त्यांचा निःपात केला आहे. असे असूनसुद्धा आपण स्वातंत्र्याच्या किंवा खऱ्या स्वातंत्र्याच्या पक्षाचे प्रतिनिधित्व करतो असा युक्तिवाद करणे

माझ्या स्थानामुळे माझी प्रकृती निश्चित होते ते बदलण्याची इच्छा मला असू शकत नाही असे ह्यापासून निष्पन्न होत नाही; कारण असे असते तर 'निवड' 'निर्णय' किंवा 'कृती' ह्या शब्दांना अर्थ नसता. त्यांना जर काही अर्थ असायचा असेल तर अधिकारी सत्तेपासून स्वतःचे, रक्षण करण्याचे माझे प्रयत्न किंवा 'माझे स्थान व त्याची कर्तव्ये' यापासून सुटका करून घेण्याचे माझे प्रयत्न अविवेकी किंवा आत्मनाशाकडे नेणारे असतात असे म्हणून आपोआप वर्ज्य करता येणार नाहीत.

अनुक्रमणिका

हृया क्रांतिकारकांना आवश्यक वाटले आहे; आपले जे साध्य आहे त्याला सार्वत्रिक प्रामाण्य आहे, आपल्याला ज्यांनी विरोध केला त्यांचेसुद्धा 'खरे स्व' हेच साध्य साधू पहात होते, त्यांना हृयाच उद्दिष्टाप्रत जायचे होते पण त्यांना बरोबर मार्ग सापडला नव्हता किंवा कोणत्यातरी नैतिक किंवा आध्यात्मिक आंधळेपणामुळे हृया उद्दिष्टाच्या स्वरूपाविषयी त्यांनी चूक कल्पना करून घेतली होती हृया दाव्यावर हा युक्तिवाद आधारलेला होता. व्यक्तीच्या स्वातंत्र्यामुळे ती इतरांना इजा पोचेल असे काही करणार नाही एवढीच स्वातंत्र्याला मर्यादा असली पाहिजे हृया मिलच्या संकल्पनेशी हृया सर्वांचा काहीच संबंध नाही. ही जी मानसिक आणि राजकीय वस्तुस्थिती आहे (स्वातंत्र्या'च्या प्रथमदर्शनी संदिग्ध भासणाऱ्या अर्थामागे दडलेली ही जी वस्तुस्थिती आहे) ती आजचे काही उदारमतवादी ध्यानात घेत नाहीत म्हणून कदाचित ज्या जगात ते जगतात त्याच्याकडे ते डोळसपणे पाहू शकत नाहीत. त्यांना जी भूमिका मांडायची आहे ती स्पष्ट आहे, त्यांना जे साधायचे ते न्याय्य आहे. पण मूलभूत मानवी गरजांमध्ये जी विविधता आहे तिची ते दखल घेत नाहीत. तसेच एका आदर्श ध्येयाकडे नेणारा मार्ग त्याच्या पूर्णपणे विरुद्ध असलेल्या ध्येयाकडेही घेऊन जातो हे माणसे ज्या कौशल्याने स्वतःला सिद्ध करून दाखवितात त्या कौशल्याचीही ते दखल घेत नाहीत.





तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी

आमची अमेरिकेची यात्रा

(दैनंदिनी)

(१९७७ नोव्हेंबरच्या अंकावरून)

---

२ जुलै (१९७७)– चि. सौ. मालू, मुरलीधरपंत, मधू व मी असे फिशकिल (पुकिप्सी) हून मोटारीने न्यूयार्क शहराचा फेरफटका करावा असे ठरविले. सकाळची न्याहारी करून सुमारे सकाळी १०च्या सुमारास या अवाढव्य व प्रचंड शहराच्या वस्तीत शिरलो. हजारो मोटारी, मालट्रक व बसेस शहरात शिरतात व हजारो परतताना दिसतात. प्रत्येक एक किलोमीटर वा अर्धा किलोमीटरवर नवे नवे रस्ते फुटतात. रस्त्याच्या वळणाच्या तोंडावर माहिती सांगणाऱ्या पाटचा व अनेक प्रकारचे क्रमांक. चि. मधूने मुरलीधरपंतांच्या हातात मोटारीचे चाक सोपविले. कारण येथील शहरांचा नकाशा तपशीलवार लक्षात ठेवण्यात मुरलीधरपंत तरबेज. हे शहर ते एकटे अनेकदा पाहून आलेले. रस्त्यांच्या अनेक चक्रव्यूहातून इष्ट स्थानी पोचण्यात त्यांच्या हातून चूक होणार नाही अशी सर्वांची खात्री. आडवे तिडवे रस्ते ओलांडत गगनचुंबी इमारतींच्या परिसरात मुरलीधरपंतांनी, स्टॅच्यू ऑफ लिबर्टीचे डोके सहज दिसेल, इतक्या जवळ मोटार आणली. हा स्टॅच्यू येथे सागरास मिळणाऱ्या नदीच्या मुखात आहे. त्यांनी नदीच्या तीरावरील बागेजवळील मोटारस्थानकावर शेकडो मोटारींच्या रांगेत सोयीस्कर जागा हेरून मोटार अवचित आणून थांबविली.

स्वतंत्रता देवीचा म्हणजे लिबर्टीचा हा उंच स्टॅच्यू नदीमुखातील एका बेटावर उभारला आहे. १८८६ मध्ये स्थापन झालेला हा स्टॅच्यू (१५१ फूट उंचीचा) अमेरिकनांना फ्रेंचांनी बक्षीस दिला. फ्रेंचांना मोठी क्रांती करूनही लोकशाहीची स्थापना करणे प्रथम जमले नाही. अमेरिकनांनी मात्र 'एक घाव दोन तुकडे' करून स्वतंत्रता देवीची स्वदेशात स्थिरपणे स्थापना केली, याचे कृतज्ञतादर्शक हे प्रतीक आहे. ही देवी आपले तत्त्व विश्वमानवांमध्ये मूर्त रूपात आणून मानवमात्रास कायम बंधमुक्त करील, स्वातंत्र्याच्या दिव्य प्रकाशाखाली मानवजात कायम नांदेल, अशा अदम्य मानवी धारणेचे हे प्रतीक आहे. या मूर्तीकडे दिवसभर येरझारा घालणाऱ्या असंख्य दर्शनेच्छूंची नेआण करणाऱ्या एका बोटीतून आम्ही या मूर्तीच्या पायाशी जाऊन पोचलो. तिच्या पोटातील जिन्यातून जाता येईल त्या वरच्या ठिकाणापर्यंत पोचलो. सर्व विशाल शहर निरखून पाहिले; व सावकाश उतरून परतलो. माझ्या मनात आले की, ख्रिश्चन प्रॉटेस्टंट धर्म मूर्तिपूजकतेचा निषेध करतो. अव्यक्त देवतेला मूर्तीरूपाने भजणे पाप मानतो. परंतु मूर्तिपूजक कॅथलिक फ्रान्सने मात्र या मूर्तिविरोधी जगाला मूर्तीचे उपासक बनविले ! कोणी म्हणेल की ही मूर्ती म्हणजे प्रत्यक्ष देवता नव्हे; ते केवळ प्रतीक आहे. अगदी बरोबर ! परंतु हिंदूही मूर्तीस प्रतीकच मानतो. प्रतीकाचे आलंबन करूनच अव्यक्त तत्त्वाला भावनेने भजतो. मतभेद कोठे आहे ? आम्ही संध्याकाळी १०१ मजली एंपायर स्टेट बिल्डिंग चढलो. त्या इमारती शेजारच्या वर्ल्डट्रेड-सेंटरच्या नव्या, त्यापेक्षा उंच दोन इमारती दूरून पाहिल्या व नंतर उतरलो. संयुक्तराष्ट्रांच्या इमारती जवळ फेरफटका करून पुनः फिशकिलला परतलो.

३ जुलै (१९७७)– सकाळी ९ च्या सुमारास न्यूयॉर्कच्या क्वीन्स या उपनगरातील हिंदूमंदीर पहावयास गेलो. ह्या हिंदूमंदिराचा प्राणप्रतिष्ठाविधी गेले ४ दिवस चालला आहे. या मंदिराचा

अनुक्रमणिका

प्राकार पुरा व्हायचा आहे. हे गणेशपंचायतन मंदिर आहे. या मंदिराच्या उभारणीत मद्रासकडील मंडळींचा विशेष पुढाकार आहे. उत्तर अमेरिकेतील हिंदूंनी अडीच लक्ष डॉलर गोळा केले असून पूजा अर्चा व मंदिररक्षण यांची कायम तरतूद केली आहे. मंदिराला दोन मजले; वरच्या मजल्यावर पंचायतन व खालच्या मजल्यात सभागृह व भोजन गृह आहे. या दाक्षिणात्यशैलीच्या सुरेख मूर्ती असून मध्यभागी गणेश मूर्ती स्थापली आहे. होमहवन, अभिषेक, पूजा, मंत्रपुष्प, भजन इत्यादी विधी सकाळसंध्याकाळ गेले चार दिवस सुरू आहेत. उद्या समाप्ती आहे. परंतु, येथे एक गोष्ट खटकली. दोन्ही मजल्यांवर फुलांच्या पाकळ्या व दूर्वांची थोडकी पसरलेली, हळद कुंकू गुलाल कोठे कोठे सांडलेला आढळला. मंदिरात प्रवेश केल्यावर माहिती सांगणारा कोणी आढळला नाही. शेंडी राखलेली, मळकी उपरणी व धोतरे नेसलेली, गंध टिळा लावलेली चारपाच टोकी दिसली. या हिंदु-मंदिरांची भारतात जी हेळसांड व उपेक्षा दिसते तीच या उच्च शिक्षित हिंदूंच्या नेतृत्वाखाली उभारलेल्या अमेरिकेतील मंदिराची गत पाहिली. स्थापनेच्या दिवसापासूनच ही स्थिती दिसावी ? यामुळे मन खिन्न झाले. मी माझी ही मनःस्थिती माझ्याबरोबर असलेल्या चि. मुरलीधरपंतांना दिसू दिली नाही. कारण, त्यांनी फार मोठ्या उत्साहाने मला येथे आणले व सविस्तर माहिती प्रत्यक्ष दिली.

दिवसाचे चार वाजले होते. न्यू हेवन या शहराकडे निघालो. येल विद्यापीठाच्या (कॅम्पस) परिसरात आमची मोटार शिरली. १३ वर्षांपूर्वी १९६४ साली या शहरात आलो होतो. त्यावेळी चि. मधूने डॉक्टरेटचे अध्ययन पुरे करत आणले होते. मुरलीधर पंताना एक वर्ष अवकाश होता. आता कित्येक वर्षांनी आम्ही या सुंदरस्थानाला भेट दिली. येल विद्यापीठ तीनशेवर्षांपूर्वी स्थापन झाले. त्यावेळ-पासून या विद्यापीठाची सुरेख मांडणी होत आली आहे. पांढऱ्या दगडांच्या चिरेबंदी इमारतींच्या रांगांचे अनेक चौक; विविध विद्याशाखांच्या टोलेजंग इमारतींच्या आसपास विद्यार्थी वसतीगृहे, अध्यापकगृहे, अध्ययनगृहे यांची व्यवस्थित मांडणी मन आकर्षून घेते. प्रत्येक विद्याशाखांची पृथक ग्रंथा-लये, प्रयोगालये व वस्तुसंग्रहालये. त्याचप्रमाणे सर्व साधारण व दुर्मिळ पुस्तकांची अशी दोन ग्रंथालये. या विद्यापीठाने प्रकाशित केलेल्या हजारो पुस्तकांचे भांडागारही आहे. सर्व परिसर हिंडलो. मात्र येथे सर्वत्र शुकशुकाट दिसला. कारण उन्हाळ्याच्या सुटीत लोक दुसरीकडे गेले आहेत. एका रेस्टॉरॉमध्ये संध्याकाळचा फराळ केला. नंतर न्यू हेवनच्या एका हिरव्यागार टेकडीवरील एका स्वातंत्र्यवीराच्या स्मारकास भेट दिली व घरी फिशकिल येथे परतलो.

४ जुलै (१९७७)– आज अमेरिकेचा स्वातंत्र्य-दिन. बॉस्टनहून चि. अशोक जोशी, सौ. सुरेखा व मुले ही मंडळी फिशकिल येथे भेटण्यास आली. दिवसभर मजेत गेला. छोटा २ वर्षांचा सोपान व ५ वर्षांची राधा या दोघांनाही मराठी येत नाही, समजत नाही. राधा व सोपान हे गालीचा घातलेल्या जिन्यांच्या पायऱ्यांवरून सारख्या घसरगुंड्या खेळत होते. संध्याकाळ झाली. श्री. शरद गुप्ते व सौ. आशा गुप्ते यांच्याकडे भोजनास गेलो. भोजनाच्या अगोदर गप्पागोष्टी झाल्या. सौ. आशा गुप्ते यांनी बॅडमिंगटनमध्ये पटकावलेल्या १०–१२ ट्रॉफींकडे लक्ष गेले. त्यासंबंधी हकीकती ऐकल्या. ८–९ वर्षांचे छोटे दोघे मुलगे समीर व निखिल यांनी व्हॉयोलिन वादन थाटात व तालात करून आमची शाबासकी मिळविली. १० च्या सुमारास रात्री आमच्या १० मैलांवरील निवासस्थानी परतलो.

५ जुलै (१९७७):– आज सकाळी येथून ३७० मैलांवरील अमेरिकेच्या राजधानीला वॉशिंग्टन डी. सी. ला जाण्यास सौ. सती, चि. सौ. इंदू, मालती, लक्ष्मी, शीला, मुरलीधरपंत, मधू व मी निघालो. दिवसभर प्रवासात गेला. वॉशिंग्टन शहराभोवती ५५–६० मैलांचा चक्राकार महामार्ग आहे. त्या चक्राला शहरात शिरणारे आऱ्यांसारखे शेकडो उपमार्ग आहेत. एका हॉलिडेइनमध्ये खोल्या आमच्या नावे सुरक्षित अगोदरच टेलिफोनद्वारा केल्या होत्या. कोणत्या उपमार्गाने, हेलपाटे न पडता, आत नेमके संकेतित स्वस्थानी पोचायचे, हा प्रश्न मुरलीधर-पंतांनी व मधूने शहराचा नकाशा अभ्यासून सोडविला. साधकबाधक चर्चेशिवाय प्रश्न सुटला नाही. ही मंडळी अनेक वेळा वॉशिंग्टनला जाऊन

आली तरी शेकडो मार्गउपमार्गांच्या जाळ्यातून न घोटाळता कसे आत शिरायचे हे कोडे उकलावे लागले. मुरलीधरपंतांनी अचूकरीतीने ठरलेली हॉलिडेइन गाठली. एकदम हायसे वाटले. प्रवास दीर्घ होता, तरी कंटाळा आला नाही. कारण फारच अफाट विस्ताराने वैचित्र्याने भरलेली रानेवने, कारखाने, प्रचंड बांधकामे, गगनचुंबी विशाल महाल, लहान मोठी गावे, नगरे, उपनगरे पहात व ओलांडत येथे येऊन ठेपलो. हे अमेरिकन मानवनिर्मित विश्व मानवी विश्वकर्म्यांनी ४ शे वर्षे सतत उद्योगांनी व पराक्रमांनी उभारले आहे.

येथील माणूस निसर्गावर विजय मिळविण्याकरिता संनद्ध झालेला आहे. येथील माणूस अंतरिक्ष यानांच्या योगाने चंद्रावर जाऊन व राहून आला आहे. [आकाशाच्या अनन्त पसाऱ्याचा अंत शोधत आहे : अगणित भयंकर धोक्यांमध्ये न डगमगता न डरता जीवाला झोकून देत आहे! याचे प्रत्यंतर व प्रतीक हे महानगर आहे. अति क्षुद्र मानवी विश्व व अनन्त बाह्य विश्व यांची ही स्पर्धा आहे! संध्याकाळी हॉलिडे इन मधील एका भोजनालयात सर्वांनी यथेच्छ खाणेपिणे उरकले; खोलीतील 'दूरदर्शन' पहात झोपी गेलो. सकाळ झाली. घड्याळाकडे पाहिले तो चारच वाजले होते. म्हणून ६ वाजेपर्यंत तसेच पडून राहिलो. ८ वाजता प्रातःकालचे सर्व आह्निक उरकून बाहेर पडलो.

६ जुलै १९७७–वॉशिंग्टन, जेफर्सन, लिंकन यांची भव्य स्मारके असलेल्या मैदानाकडे प्रथम गेलो. वॉशिंग्टन मनोऱ्याजवळ आलो. येथे प्रेक्षकांच्या रांगा एका मागून एक या उंच मनोऱ्यात शिरण्याकरिता थांबल्या होत्या. आम्हासही तासभर थांबून शिरकाव मिळाला. वर टोकापर्यंत जाऊन भोवतालचे जग पाहिले. खाली उतरल्यावर संगमरवरी लिंकन स्मारकावर गेलो. लिंकनच्या विशाल पुतळ्याजवळ उभे राहून आमचे फोटो निघाले. संगमरवरी फलकांवरील लिंकनच्या स्वातंत्र्य व लोकशाही या विषयावरील उक्तींचे एकाग्र चित्ताने श्रद्धेने मी पठण केले. मन भारावून गेले. भारताच्या भवितव्याबद्दल मन सचिंत झाले!

चि. मधूने या मैदानाच्या उत्तरेस व पूर्व दिशेला असलेल्या अमेरिकन संघराज्याची मुख्य सफेत इमारत दाखविली. आत प्रवेश मिळविण्यास अनुमतीपत्र लागते, ते मिळाले नाही. म्हणून नुसती प्रदक्षिणा घालून समाधान मानले. वॉटरगेट इमारतही त्याच मैदानात दाखविण्यात आली. वॉटरगेट प्रकरण गेले वर्षभर गाजत आहे, ते आठवले. माजी अमेरिकन अध्यक्ष निक्सनने युक्त्या-प्रयुक्त्या योजून डेमोक्रॅटिक पक्षाची कागदपत्रे कशी लांबविली व फसवाफसवी केली, न्यायालयापुढे निक्सनच्या काय काय भानगडी आल्या, याचे मधूने सरस वर्णन केले. निक्सनने नीतीअनीतीचे सर्व संकेत बेदरकारपणे मोडल्याची अनेक उदाहरणे सांगितली. अमेरिकेतील जनमानसात लोकशाहीची अंतिम नैतिक मूल्ये रुजलेली असल्यामुळेच निक्सनचा निकाल लागू शकला; हे या सर्व कथनाचे सार होते.

नंतर आम्ही श्रेष्ठ वैज्ञानिक आइनस्टाईनचे स्मारक पाहिले. तंत्र व विज्ञान यांच्या विकासाचे चिरंतन प्रदर्शन या विशाल महालात भरविलेले आहे. शेकडो प्रेक्षक यामध्ये प्रदर्शनातल्या वस्तू व नमुने पहात हिंडत असतात. येथील एका मोठ्या प्रेक्षागारात आधुनिक अंतरिक्ष-विज्ञानाचे प्रात्यक्षिक व्याख्यानद्वारा दिवसातून ४–५ वेळा तास तास दाखवितात. त्यात आम्ही सर्वजण तासभर रमलो. संध्याकाळ झाली व स्वस्थानी परतलो.

७ जुलैला वॉशिंग्टन डी. सी. हून निघालो. दिवसभर प्रवास करून फिशकिलला परतलो. ८ जुलैला घरीच गाठीभेटी व चर्चा यात वेळ गेला. श्री. शशीधर मालवीय व सौ. स्नेहलता मालवीय हे जोडपे संध्याकाळी एका विशेष प्रश्नाच्या चर्चेकरिता आले. शशीधर हे आय बी एम मध्ये वरच्या हुद्यावर आहेत. त्यांचे मित्र डॉ. श्री. विजेसिंग होते. विजेसिंग हे स्वामी मुक्तानंदाच्या नादी लागले आहेत; सगळा राहिलेला वेळ विजेसिंग व त्यांच्या पत्नी मुक्तानंदाच्या आश्रमकार्यात घालवितात; भजन–पूजन–ध्यान-धारणा, भक्तांची शिबिरे, मेळावे इत्यादी गोष्टीत अमोल वेळ दवडतात; यांची त्यांना फार खंत लागलेली आहे. मला त्यांनी विचारले : शास्त्रीजी, या भानगडीतून माझा मित्र कसा सुटू शकेल ? यावर काही

उपाय आहे काय ? असल्या कर्मकाण्डात वेळ व्यर्थ न दवडता अधिक उच्च दर्जाच्या आध्यात्मिक जीवनाचा मार्ग विर्जेसिंगना दाखवू शकाल काय ? यावर मी म्हटले की, मी कोण ? मी अशा विद्वानाला अशा गोष्टीपासून कसा परावृत्त करू शकेन ? यावर मालवीयांनी विचारले की, या पेक्षा अधिक उच्च आध्यात्मिक जीवनपद्धती तुम्ही सांगू शकता. मी म्हटले 'होय. भजन-पूजन-ध्यान-धारणा यापेक्षा उच्च आध्यात्मिक जीवन संतांनी सांगितले आहे. परंतु विर्जेसिंगना त्यामुळे समाधान मिळणार नाही. त्या करिता अध्यात्मविद्येचे सांगोपाग अध्ययन व्हावयास पाहिजे. अध्यात्म-तत्त्वाचा गंभीर विचार करावयास लावणारा माणूस विर्जेसिंगना भेटावयास पाहिजे. या संदर्भात मी महाभारतातील तुलाधार जाजली संवादातील धर्म-चिंतन विषयक श्लोक म्हणून दाखविलेले मालवीय-जीना फार उद्‍बोधक वाटले.

९ जुलै (१९७७):– आज सकाळी फिशकिलहून दुपारी २च्या सुमारास सिरक्यूजला आलो. बरोबर मुरलीधरपंत, चि. मधू, सौ. सती. ट्रेडवेइन-मध्ये प्रा. श्री. अगेहानंद भारती यांनी आमची उतरण्याची सोय केली. प्रा. अगेहानंद भारती येथील युनिव्हर्सिटीमध्ये मानवविद्या विभागाचे मुख्य; एम्. एन्. रॉय यांचे मित्र; रॉय यांनीच माझी ओळख भारतींशी करून दिली होती. नंतर अनेक-वेळा भेटलो होतो. त्यांना अमेरिकेत आता आल्या-नंतर भेटावे असे ठरविले. चि. मधूने फोन करून आज भेटण्याचे ठरविले; म्हणून आलो.

संध्याकाळी ४ वाजता श्री. भारती स्वामी आपली शिष्या रिता नारंग हिला बरोबर घेऊन युरोपियन गृहस्थीवेषात भेटले. भारतात त्यांना मी काषाय-वस्त्रांत पाहिले होते. त्यांनी भारतात संन्यास दीक्षा घेऊन काही वर्षे काढली. संस्कृत, वेद वेदान्त, धर्म-शास्त्रे यांचे अध्ययन केले. हिंदी उत्कृष्ट बोलतात. मातृभाषा जर्मन. इंग्लिशमध्ये भाषण व लेखन चांगले करतात. भारतीय संस्कृती, तत्त्वज्ञान व तंत्र-मार्ग यावर पुस्तके लिहिली आहेत. काषाय वस्त्र (ओकर रोब) असे अभिधान असलेले आत्मचरित्र त्यांनी प्रसिद्ध केले आहे. अमेरिकेत सध्या पसरत असलेल्या भारतीय योग-भक्ति संप्रदायांच्या संद-र्भात अध्यात्मगूढानुभवावर पुस्तक लिहिले आहे. माझ्या खोलीचा दरवाजा त्यांनी ठोठावला व मी दरवाजा उघडला. ही प्रचंडमूर्ती ६। फूट उंचीची पाहिली व स्वागत केले. काषायवस्त्रे अंगावर नव्हती म्हणून म्हटले की, "संन्यास सोडला काय ? संन्यास सोडता येत नाही !" त्यांनी लगेच म्हणाले की "अलिंगो धर्मवर्जितः यतिः" यतीला वस्त्रादी चिन्हे, धर्मकर्म वगैरे काही असू नये; असले तरी ठीक, नसले तरी ठीक ! यावर आम्ही थोडेसे हसलो. इतर विषयांवर हिंदीत चर्चा सुरू केली. मी त्यांना विचारले की, अमेरिकेत भारतीय हिंदु धर्म संप्रदाय, योग व कृष्ण-भक्ति, यांचा प्रसार होत आहे. हे आंदोलन स्थिरावू शकेल काय ? त्यावर ते म्हणाले, "येथे ख्रिश्चन धर्माची लोकसंख्याच प्रचंड. हे हिंदु संप्रदाय बारिक बारिक गट करून राहू शकतील. फार जोराची पकड घेऊ शकणार नाहीत. शाकाहारी संप्रदाय फारसे वाढणार नाहीत. युरोपियन पद्धतींची टापटीप त्यांच्यात कमी आहे. ही केवळ थोड्या तरुण मंडळीतील उत्पन्न झालेली अमेरिकतील भौतिक सुख समृद्धीची प्रति-क्रिया आहे. भ्रमनिरासही होण्यास वेळ लागणार नाही. मूर्तिपूजा, पौराणिक कथा या विज्ञान युगात टिकाव धरण्यासारख्या नाहीत. हिंदूधर्मातील ध्यानयोग, सूक्ष्मविचार आणि कलात्मक आविष्कार यांचे मात्र प्रभावी स्वरूप ज्यांना नीट रीतीने प्रकट करता येईल ते येथे काही प्रमाणात प्रभाव गाजवू शकतील. अमेरिकन संस्कृती ही व्यापारी लोकांची संस्कृती आहे; त्यांच्या सहवासात हिंदू संत, भक्त व योगी हेही धर्माचा व्यापार चांगल्या रीतीने करू लागले आहेत. म्हणून हा धार्मिक व्यापारी वैश्यवर्ग म्हणून एक लहानसा सामाजिक गट म्हणून टिकेलही. परंतु हेही ध्यानात घेतले पाहिजे की ख्रिश्चन चर्चची शक्ती मात्र फार मोठी आहे. ती फार असहिष्णु असते." अशी अनेक विषयांवर बातचीत झाली. ६ वाजता बैठक उठली. संध्याकाळी ७ ला काषायवेषात श्री. भारती पुनः आमच्याकडे आले, आणि एका चिनी भोजनालयात आम्हा सर्वांना घेऊन गेले. सौ. सती पूर्ण शाकाहारी असल्यामुळे भारती व सौ. सती यांनी शाकाहार घेतला. चिनी भोजन आम्हा

सर्वांना फार स्वादिष्ट वाटले. मी नेहमीपेक्षा अधिकच घेतले. आम्ही दोघे उपनिषदांवर चर्चा करीत होतो. तैत्तिरीय उपनिषदातील पंचात्मविद्येवर बोललो. कठोपनिषदाचाही संदर्भ आला. बृहदारण्यकोपनिषदातील ब्रह्मवेत्त्यांच्या सभेतील चर्चेचे देहात्मवादात पर्यवसान झाले, असे मी म्हटल्याबरोबर भारती खूप जोराने हसले. तैत्तिरीय उपनिषदातील पंचात्मविद्येतील अन्नमय, प्राणमय, मनोमय, विज्ञानमय व आनंदमय या आत्म्याच्या पंचपुटीवर बोलताना मी म्हटले की, स्वामिजी, अन्नमय आत्माच खरा असे या अध्यायाच्या अखेरच्या खंडावरून सूचित होते; हे ऐकून भारती म्हणाले की, तुमचे हे भाष्य नवे आहे; धक्का देणारे आहे. या चर्चेत आम्ही दोघे एका सुरात उपनिषदातील वचने व श्लोक म्हणत होतो. श्री. मुरलीधरपंत म्हणाले की, 'अबा, तुम्ही पाठ म्हणता, हे ठीकच आहे. परंतु हे युरोपियन स्वामी तुमच्या इतक्याच आत्मविश्वासाने ठेक्यात बिनचूक उच्चारशास्त्रानुसारे म्हणतात; त्यामुळे आमचा श्री. भारती स्वामींबद्दल आदर फारच वाढला.

जुलै १०– मी १९६४ मध्ये ३ महिनें अमेरिकेत होतो; अमेरिकेतील ११ संस्थाने फिरलो. परंतु नायगारा धबधबा पाहिला नाही. तसे म्हटले तर भव्य, सुंदर व चमत्कृतिपूर्ण स्थाने व संस्था अगणित पहावयाच्या राहिल्या आहेत. मी भारतात तर पुष्कळच प्रवास केला आहे. परंतु तरी प्रेक्षणीय असे अगणित शिल्लक राहिले आहे. जमेल त्यात समाधान मानावे लागते. १० जुलै १९७७ ला सकाळी 'नायगारा' पाहण्यास मी, सौ. सती, मधुकर, मुरलीधरपंत मोटारीने निघालो. दुपारी १–३० ला हॉलिडे इन मध्ये उतरलो. माझे मित्र प्रा. अ. भि. शाह यांची कन्या सौ. इला व तिचे पती शेखर रेड्डी यांची ३ वाजता भेट झाली. हे दोघे डेट्रॉयमिशिगन येथे वैद्यकीय व्यवसाय करतात. शाह कुटुंबाशी आमचा २५–३० वर्षांचा स्नेह संबंध. म्हणून सौ. इलाची भेट घेण्याची खूप इच्छा होती. तिने आम्हाला डेट्रॉयला खूप आग्रहाचे आमंत्रण टेलिफोनवरून दिले. परंतु मला वेळ नव्हता. म्हणून नायगारा या मध्यवर्ती ठिकाणी या पति-पत्नींना बोलावून घेतले. येथे या ऋतूत दिवस खूप मोठा असतो; ८ वाजता सूर्य मावळतो. नायगारा धबधबा ५ वा. पाहण्याचे ठरविले आणि या दोघांशी बोलत बसलो. इलाला आम्ही भेटलो त्यामुळे ती खूपच खूष झाली. वादविवाद व गप्पागोष्टी दिलखुलास चालू झाल्या व रंगल्या. इंग्रजीत व मधून मधून मराठीत आम्ही बोलत होतो. शेखरपंत आरामखुर्चीत स्वस्थ बसून ऐकत व मधून मधून मोजक्या शब्दात भर घालत; इला अत्यंत वादपटू, युक्तिवादात सहसा हार जाणारी नव्हे. इतके असूनही शेखरपंत तिलाही एखादे वेळी मुद्दा नीट समजावून देऊन गप्प करीत होते. चर्चेचे विषय सारखे बदलत होते. भारतातील आणीबाणीची कथा, अमेरिकेचे राजकारण, न्यायसंस्था व समाजकारण, प्रा. शाह यांनी चालविलेली इंग्रजी 'क्वेस्ट' व 'सेक्युरॅलिस्ट' ही नियतकालिके, अमेरिकेतील भारतीय कुटुंबे, अमेरिकेतील वा पश्चिमी देशातील लैंगिक जीवनातील कुटुंबनियोजन, स्वैराचार व लैंगिक भावनातिरेक, अमेरिकेतील श्रीमंती व गरीबी इत्यादी विषय निघाले. अमेरिकेत येऊन राहिलेली भारतातील ८–१० वर्षांची लहान मुले ८–१० वर्षात मातृभाषा विसरतात व अमेरिकन इंग्लिशच त्याची मातृभाषा बनते ही गोष्ट मी इलाला माझ्या अनुभवावरून सांगितली. त्यावर ती म्हणाली की, ती स्वतःच २० व्या वर्षाच्या सुमारास अमेरिकेत येऊन राहिली व ७–८ वर्षे झाली तरी आता विचार मनात इंग्लिशमध्येच चालतात येवढेच नव्हे तर स्वप्नेही इंग्लिश भाषेतच पडतात; मराठी माणसाशी बोलताना व लिहिताना योग्य मराठी वाक्य प्रयोगही कित्येकदा सुचत नाही. संध्याकाळी ५ वाजता आमची बैठक उठली. श्री. शेखर व इला यानी आमचा निरोप घेतला. निरोप घेताना सौ. सतीने इलाला सांगितले की, कुटुंबनियोजन योग्यच. परंतु एकतरी अपत्य पाहिजे. इलाने हसतमुखाने हा आशीर्वाद स्वीकारला.

अमेरिकन संयुक्त संस्थाने व कॅनडा यांच्या सीमेवर नायगारा शहर व धबधबा आहे. हे लहान व मोठा असे दोन धबधबे आहेत. लहान अमेरिकेचा व दुसरा मोठा कॅनडाचा. दोन्ही धबधब्यांच्या तळापाशी प्रेक्षकांस लहान नौकांमधून जाता येते. दोन्ही धबधब्यांचे ढगांच्या आकाराचे तुषारांचे लोंढे अंतरिक्षांत वाऱ्यांच्या झोतांच्या

अनुक्रमणिका

दिशांनी फवारत असतात व ते फवारे नायगारा नदीच्या काठावर फिरणाऱ्या प्रेक्षकांच्या झुंडीना ओलेचिंब करतात. पश्चिमेकडे कललेल्या कासराभर वर असलेल्या सूर्याच्या किरणांचे फवाऱ्यांवर विराजमान होणारे अर्धचंद्राकार इंद्रधनुष्य निरनिराळे आकार घेताना प्रेक्षकांना आकर्षून घेते. आम्ही मोठ्या धबधब्याच्या पाठीशी असलेल्या खडकावर त्यात खोदलेल्या भुयारात शिरून उभे राहिलो. पाण्यांचे लोट अविरत गर्जत व कोसळत असलेले स्तंभित होऊन पहात राहिलो. भिजून जाऊ नये म्हणून मेणकापडाचे पोषाख आम्ही स्त्रीपुरुषांनी केले होते. हे सर्व दृश्य पाहून अंधार पडल्यावर चारशे फूट उंचीच्या एका मनोरा–हॉटेलवर जाऊन त्याच्या निरनिराळ्या मजल्यांवरून हे दोन्ही धबधबे पहात शिखरापर्यंत चढत गेलो. सर्व बाजूंनी हा देखावा पाहिला. या धबधब्यांवर निरनिराळे चित्रविचित्र रंगाचे सोनेरी विद्युतझोत आलटून पालटून क्रमाने पडत होते. त्या रंगांमध्ये रंगून हे धबधबे चमकत होते. ह्या चमत्कृतीत आम्ही दीर्घकाळ रमलो. रात्री ९-१० च्या सुमारास आमच्या हॉटेलमध्ये परतलो.

भोजनोत्तर विश्रांती घेत असता चि. मधू व मुरलीधरपंत यांनी भूस्तरशास्त्राच्या आधारे मला सांगण्यास सुरवात केली. हा नायगारा धबधबा कसा बनत गेला ? नदीच्या प्रवाहाने उंच सपाटपातळीवरून वेगाने युगानुयुगे वाहत असताना खडक फोडून लांबलचक खोल दरी कशी केली ? यापुढे अनेक कोटी वर्षांमध्ये काय बदल संभवतात ? इत्यादी प्रकारची भूविज्ञान कथा वर्णिली.

११ जुलै (१९७७) :– नायगाराहून सकाळी चि. मुरलीधर पंतांच्या गाडीने अलबनीला आलो. मुरलीधरपंतांना विश्रांती देण्याकरिता चि. मधूने गाडीचा ताबा घेतला. वाटेत सिरक्यूज येथील मुक्कामात ट्रेड वे इन् मध्ये विसरून राहिलेला कोट मधूने ट्रेड वे इन् मधून घेतला. तो कोट सुरक्षितपणे ठेवलेला जसाचा तसाच इन्वाल्यानी मधूच्या स्वाधीन केला. कोटात अडीचशे डॉलर होते, तेही मिळाले. हे पाहून मला हॉटेलमालकाबद्दल विशेष आश्चर्य वाटले. वाटेत आम्ही अनेक विषयांवर चर्चा करीत होतो. वनवे असल्यामुळे मुरलीधरपंतांबरोबर मधूही चर्चेत भाग घेत होता. अमेरिकेने न्यूट्रन बाँब तयार करण्याचे अभिनवतंत्र शोधून काढले आहे, यावर चर्चा झाली. त्याचे उत्पादन सुरू करावे, असे राष्ट्रपती कार्टर सांगत आहेत. उलट भारताचे प्रधानमंत्री मोरारजी देसाईनी भारत ॲटमबाँब तयार करू इच्छित नाही; जगातील जवळच्या दूरच्या राष्ट्रांनी केला तरी आम्ही करणार नाही; असे म्हणाले; यावर मधू व मुरलीधरपंत यांनी दोघांनी टीका केली. श्री. देसाईंसारखेच माझे मत आहे, असे मी म्हणालो. वरील दोघे म्हणाले की, कार्टर व देसाई या दोघांना ॲटमबाँबचे युद्ध नको आहे; त्या करिताच अमेरिका सर्व प्रकारच्या अद्ययावत् शस्त्रास्त्रांनी सज्ज रहात आहे; भारतानेही युद्ध टाळण्याकरिताच तसेच सज्ज व्हावयास पाहिजे. श्री. देसाई ॲटमबाँबने सज्ज राहण्यास नकारतात, याचा अर्थ भारताच्या सद्यःस्थितीत असलेल्या आर्थिक परिस्थितीत तसे करणे परवडणार नाही; आणि ॲटमबाँब व त्याला लागणारी इतर बाँब फेकण्याची साधने भारत तयार करू लागल्यास भारताच्या प्रस्तुत आर्थिक दुरवस्थेत भरच पडेल; अंतर्गत शांतता बिघडली आहे ती अधिक बिघडेल; व लोकशाहीकडून हुकूमशाहीकडे जावे लागेल. ही सर्व स्थिती लक्षात घेऊनच भारताचे आर्थिक क्लैब्य झाकण्याकरिता देसाई अहिंसावादाचा पुरस्कार करीत आहेत, असे म्हणा, पाहिजे तर. उलट इंदिरा गांधींचे ॲटमबाँब तयार करण्याचे धोरण असल्यामुळेच त्यांनी तथाकथित समाजवादाच्या व लोकशाहीच्या रक्षणार्थ हुकुमशाहीकडे जाण्याचा उपक्रम सुरू केला होता. सध्याच्या जनतापक्षाच्या केंद्रीय सरकारला आर्थिक शांतता राखता आली नाही तर पुनः आणीबाणी आणणे भाग पडेल. इंदिरा गांधींच्या राजकारणाची मीमांसा आणखी वेगळ्या प्रकारे मी करू शकेन. परंतु, देसाई यांच्या अजाण (अन्कॉन्शस) मनात आर्थिक परिस्थितीचाही संस्कार असेल, नाही असे नाही. परंतु देसाई हे गांधीवादी ध्येयवादी प्रवृत्तीचे गृहस्थ आहेत. उदाहरणार्थ, भारताची भावनिक एकात्मता राहावी म्हणून त्यांना भाषिक प्रदेश राज्य रचना नको होती. त्यात त्यांचा पराभव झाला व तो त्यांनी पतकरला. ते राजकारणी मुत्सदी आहेत, हे खरे.

राजकारणी मुत्सदी पण व आत्यंतिक नैतिक ध्येयांची निष्ठा यांच्यात पक्का विरोध असतो. म्हणून आत्यंतिक ध्येयवाद आचरण करणारा साधू राजकारणात अयशस्वी होतो. स्वत: व्यक्तिश: शुद्ध व साधू राहून राजकारण यशस्वी करायचे तर ध्येयवादाला मुरड घालावी लागते. राजकारणी माणूस समाजाला उच्च नैतिक जीवनाकडे नेऊ लागला तर तो एक प्रकारे व्यवहारशून्य ठरतो व राजकारण गमावतो. कारण समाजाला उच्च नैतिक जीवनाची शिकवण देणारा कायदा समाजास नैतिक अध:पातापासून वाचवू शकत नसतो. उदा. क्रांतीनंतर रशियामध्ये आणि अमेरिकेमध्ये सार्वत्रिक दारूबंदी कायद्याने केली. त्यामुळे पोलिसशासनयंत्रणाच भ्रष्टाचारी बनली आणि सुसंस्कृत नागरिकांची शिकॅगो, न्यूयॉर्क, बॉस्टन, वॉशिंग्टन सारखी शहरे गुंड, दरवडेखोर इत्यादिकांचे अड्डे बनले. हातभट्टयांचा मोठा व्यापार खेडोपाडी सुरू झाला. भारतात देसाई दारूबंदी सर्वत्र अमलात आणू इच्छितात. इतरत्र जे जसे यामुळे घडले त्यापेक्षा भारतात अधिक प्रमाणात घडेल. कारण भयंकर दारिद्र्य !

अॅटमबॉंबच्या बाबतीत मात्र मी देसाई यांची बाजू बरोबर आहे असे मानतो. त्याची कारणे दोन:– एक, भारताची आर्थिक परिस्थिती त्या दृष्टीने फार कमकुवत; दुसरे, भारत अॅटमबॉंब करो न करो; अॅटमिक युद्ध केव्हा व कसे भडकेल याचा नेम नाही; कोठेही ते सुरू होवो; जी राष्ट्रे अॅटमसज्ज असतील ती युद्धखोर राष्ट्राला धडा देणारच; आणि त्यात मानवजातीचेच अस्तित्व धोक्यात येईल. मानवजात पुरी खतम होईल वा जी काही राष्ट्रे वाचतील त्यातील मानव जिवंतपणी मरणयातना भोगतील. म्हणून अॅटमबॉंबच्या निर्मितीस्पर्धेत जे राष्ट्र उतरणार नाही, त्याला नैतिक श्रेय, महापुण्य तरी लाभेल. त्याच्या योगाने या जगातील नरकात खितपत पडावे लागले तरी त्या राष्ट्राला स्वर्गाची प्राप्ती होईल. मुरलीधरपंत यावर म्हणाले की, "अमेरिकेचा अॅटमबॉंब माणसे मारतो. परंतु कोठेही हा बॉंब पडला तर इमारती, रस्ते व कारखाने वाचतील; जमीन नापिक होणार नाही." "माणसे मारणार परंतु इमारती, रस्ते व कारखाने राहतील याचा अर्थ हा बॉंब भांडवलदार आहे; माणसांची फिकीर न करणारा व भांडवल वाचविणारा." असे त्यावर मी म्हटले.

दिवसभर प्रवास करून चि. मुरलीधरपंत कुलकर्णी यांच्या घरी संध्याकाळी येऊन पोचलो.

१२ जुलै (१९७७)– फिशकिल (पुकिप्सी) हून व्हर्मांट-बर्लिंगटन-एसेक्स जंक्शनला चि. मधूच्या घरी आलो. आज विश्रांतीच्या वेळी माझ्या मनात घोळत असलेला, अमेरिकेतील भारतीय व येथील गोरी जनता यांच्या संबंधाबद्दलचा, विषय चर्चेत आला. माझा नातू चि. राम हा काळा आहे. याला न्यूयॉर्क (पुकिप्सी) येथे असताना हायस्कूलमधील गोरे विद्यार्थी कसे वागवीत असा प्रश्न मी चि. मधू व चि. सौ. इंदू यांना विचारला. ते दोघे म्हणाले की, गोरे विद्यार्थी रामला हिणवीत व फार भेदभावाने वागवीत; त्यामुळे आम्हाला अमेरिकेच्या ज्या प्रदेशात गोरे व काळे यांचा संघर्ष त्या न्यूयॉर्कसारख्या प्रदेशातून स्थलांतर करण्याची उत्कंठा लागली. ह्या व्हर्मांट संस्थानात काळे लोक फार थोडे, तुरळक, शेकडा ३–४ असतील. येथे काळयांबद्दल गोऱ्यांच्या मनात वैषम्य नाही; उलट सहानुभूती व बंधुभावही दिसतो. म्हणून 'आय बी एम्' या उद्योगसंघटनेने आम्हास येथे पाठविण्याचे ठरविल्याबरोबर पडत्या फळाची आज्ञा समजून येथे आलो. येथे ४ महिने वर्फवृष्टी चालते. थंडी ९ महिने असते; परंतु सामाजिक संबंध सुखाचे आहेत. राम–विजय–लक्ष्मी ज्या हायस्कूलमध्ये शिकले त्यात काळा–गोरा संघर्ष नाही.

१३ जुलै (१९७७)– चि. सौ. इंदू, मधू व सौ. सती यांच्याबरोबर आम्ही लॉंगवुडगार्डनस् (चेस्टर काउंटी, पेनसिल्वानिया) ही सहस्र एकरांमध्ये विस्तारलेली बाग पाहण्यास निघालो. सौ. सतीला फुलझाडे व बागा यांची फार आवड किंवा वेडच म्हणाना ! घरातून मोटार काढली व अर्ध्या तासात आकाश ढगांनी सर्व बाजूंनी भरू लागले. मनात आले की, परतावे; लॉंगवुड गार्डनस् मध्ये काहीच पाहता येणार नाही. परंतु येथे उन्हाळ्याचे दिवस; पाऊस येतो व जातो. सारखा अहोरात्र पडत नाही. त्यामुळे मनातला विचार बोलून दाखविला नाही. तासादीडतासात सर्वत्र सरीवरसरी कोसळू लागल्या. पुढे जातच राहिलो. मधेच उघडीप आली. वाटेत

एका खेड्यातील रसरशीत फळफळावळीने भरलेल्या दुकानापाशी गाडी थांबविली. पीच, सफरचंद व काकड्या घेतल्या; ४ तासात लाँगवुड गार्डनचा भव्य देखावा दृष्टीस पडला. पावसाची एखादी सर मधूनच यायची व जायची. बागेच्या सुंदर स्वागत कार्यालयापाशी पोचलो. टोपीसह रेन कोट– घेतले.

पीर डु पॉन्ट या गृहस्थांनी शंभर वर्षांपूर्वी एक सहस्र एकरांत ही बाग निर्माण करण्यास प्रारंभ केला. आताही जगातील वनस्पतिविश्वाचा एक आदर्श नमूना म्हणून या बागेची जागतिक कीर्ती झाली आहे. अमेरिकेत कोलंबसाच्या शोधापासून गेली ४ शे वर्षे युरोपातील सर्व राष्ट्रातील प्रजा सारख्या वसतीकरिता येत आहेत. अलीकडे शंभर वर्षात तर जगातील सर्व खंडातील प्रजा या देशात कायम वसती करून राहू लागल्या आहेत. त्यामुळे गेल्या ४ शे वर्षांच्या अवधीत येणारे लोक आपल्या देशातील वृक्ष–वनस्पती, धान्ये व फळे, पशुपक्षी, हत्यारे–अवजारे, विद्याकला, इत्यादी निसर्गनिर्मित व मानवनिर्मित पदार्थही आणून त्यांची परंपरा राखण्याचा प्रयत्न करीत आहेत. जगात इतरत्र जे जे दिसेल व येथे आणता येईल ते ते सर्व येथे आणावयाचे व कायम ठेवायचे असा ध्यासच उत्तर अमेरिकेतील लोकांना लागलेला आहे. त्याचेच प्रत्यंतर लाँगवूड गार्डनस् मध्ये मिळते. सर्व प्रकारच्या हवामानातील वा वायुजलभूमीतील वृक्षवेली वनस्पती मुळासह वा बीजरूपाने वा कलमे करून या बागेत रोवून वाढविण्याचे सहस्र प्रयत्न या बागेत शतकभर चालू आहेत. सहस्रावधी पुष्पजाती विशेषतः भारतातील पुष्पजाती पाहून सौ. सती या बागेत रमत, बोलत, सांगत, ३ तास, विश्रांती न घेता, न बसता हिंडत होती. सौ. इंदूही तशीच. जगाच्या सर्व खंडांतील कमळांच्या कळ्या व विकसित पुष्पे पाहून आम्ही सर्वजण विस्मित झालो. उष्ण कटिबंधीय किंवा हिमवृष्टी न सोसणाऱ्या वृक्षवनस्पतींकरिता बेताची समशीतोष्ण विस्तृत १०–११ दालने दिसली. नारळी, पोफळी, फणस, पपया, कोकंब, आंबा, शेवगा इत्यादी झाडे पाहून, घरचीच माणसे भेटावी, असे सर्वांना वाटले. पुढे गेलो. लहान मोठ्या कारंजांच्या विचित्र आकाराच्या रांगा फवारत होत्या. निरनिराळ्या वेलांच्या सुरेख कुटींमध्ये थोडाथोडा वेळ थांबावेसे वाटले. जुने, तसेच राखलेले, गगनचुंबी वृक्ष व त्यांना वेढून शिखरापर्यंत पोचलेले वेल उंच माना करून अवलोकिले. गुडघ्याइतक्या छोट्या फुलांच्या झाडांचे लांबरुंद पसरलेले गालीचे न्याहाळले. ३–४ तास निघून गेले. फारच थोडे पाहिले, आणि पुष्कळ राहिले असे वाटले. एक आठवडाभर मुक्काम केल्याशिवाय सर्व नीट पाहता येणार नाही असे वाटले.

संध्याकाळ मोठी, अंधार पडेल अशी काळजी न करता आम्ही या सुंदर भव्य उद्यानातून बाहेर पडलो; रात्री घरी पोचलो.

(अपूर्ण)




मराठीचा विकास: महाराष्ट्राचा विकास


नवभारत
७५
अमृतमहोत्सवी
वर्ष

विनायक य. कुलकर्णी

द्वंद्वात्मक विश्व-रचना

विश्वाची रचना द्वंद्वात्मक !

सांख्य-शास्त्राने विश्वाची रचना द्वंद्वात्मक आहे, असे मानले आहे. सांख्य-शास्त्राचा हा सिद्धान्त आधुनिक शास्त्रांनीही या ना त्या स्वरूपात मान्य केला आहे !

या ठिकाणी एक महत्त्वाचा विचार सांगणे आवश्यक आहे. तो हा की, 'द्वंद्व' व 'द्वैत' या दोन कल्पना स्वतंत्र आहेत. 'द्वैत' शब्दाने दोन स्वतंत्र, संबंधरहित पदार्थ गृहीत धरले जातात. स्थूल मानाने व स्थूलाच्या पातळीवरून उदाहरणच द्यायचे झाले तर असे म्हणता येईल की, आकाश आणि पक्षी हे दोन स्वतंत्र पदार्थ आहेत ! हा द्वैत सिद्धान्त ! द्वैताचार्यांचे म्हणणे असे की, सृष्टीत जीव-जीव, जड-जड, जड-चेतन, ईश-चेतन, अशी द्वैते आहेत. याचा अर्थ असा की, एका जडाचा दुसऱ्या जडाशी वा चैतन्याशी काहीही संबंध असत नाही, असे द्वैत-सिद्धान्त सांगतो. थोडक्यात म्हणजे विश्वातील विविधता द्वैत-सिद्धान्तास मान्य आहे. द्वैत-सिद्धान्ताच्या विरुद्ध 'अद्वैत' सिद्धान्त आहे. अद्वैत सिद्धान्त एका अर्थाने द्वैत सिद्धान्त स्वीकारतोच; कारण त्याचे म्हणणे असे आहे की, 'दोरी व सर्प हे दोन स्वतंत्र पदार्थ आहेत. त्यापैकी एक मिथ्या म्हणजे काल्पनिक वा अज्ञानजन्य असल्याने एकमेव सत्य पदार्थ उरतो ! ' भगवद्‌गीता द्वैत वा अद्वैत ही भाषा वापरीत नाही. गीतेचे शब्द 'द्वंद्व-निर्द्वंद्व' असे आहेत. द्वंद्व-निर्द्वंद्व या शब्दामागील अर्थ व द्वैत-अद्वैत यातील अर्थ पूर्णपणे स्वतंत्र आहेत. विश्वात 'द्वैत' नाही, पण 'द्वंद्व' जरूर आहे !

द्वैत-अद्वैत ही भाषाच मूलतः अशास्त्रीय-अर्थात् प्राचीन व अर्वाचीन दोन्ही शास्त्रांना सोडून आहे. भगवद्‌गीतेने विश्वाचा शास्त्रीय उलगडा 'द्वंद्व' या सांख्य-शास्त्रीय प्रक्रिया-दर्शक शब्दाने केला आहे. द्वैत किंवा अद्वैत या शब्दांनी विश्वाच्या स्वरूपाचा शास्त्रीय उलगडा यत्किंचितही होत नाही; परंतु 'द्वंद्व' शब्द पूर्णपणे शास्त्रीय आहे. भगवद्‌गीतेने विश्व-रचना उलगडून दाखविताना सांख्य-शास्त्राला मान देऊन विश्व द्वंद्वात्मक आहे, असे मानले आहे.

सांख्य-शास्त्र येथेच थांबते. वेदान्त या द्वंद्वाकडून निर्द्वंद्वाची वाटचाल करतो, एवढेच. भारतीय तत्त्व-चिंतकांनी सांख्य-तत्त्वज्ञानाचा द्वंद्वात्मक विश्व-रचनेचा सिद्धान्त दृष्टिआड करून चालणार नाही.

विश्वात द्वैत नाही-म्हणून अद्वैतही नाही !

सांख्यशास्त्राची द्वंद्व-कल्पना नीट ध्यानी घेतली तर द्वंद्व की द्वैत याचा उलगडा होऊ शकेल.

सृष्टीतील कोणतेही दोन पदार्थ निसर्गतः व नित्य-संबंधरहित आहेत, त्यांची जडण-घडण, व्यक्तित्वे वा जीवने पूर्णपणे स्वतंत्र आहेत, परमात्मतत्त्व व जडतत्त्व ही दोन स्वतंत्र नित्य-तत्त्वे असून जडतत्त्वाने व जीवाने परमात्मतत्त्वाच्या अधीन राहिले पाहिजे, असे द्वैत-सिद्धान्त सांगतो. एका अर्थाने विश्वातील ही विविधता निसर्गतःच स्वतंत्र, नित्य, कधीही एकमेकात न मिसळणारी वा एकीतून दुसरीचे विकसन होऊ न शकणारी अशी आहे, असा द्वैत-सिद्धान्त आहे.

अद्वैत-सिद्धान्तही विश्वाच्या विविधतेच्या बाबतीत कोणतेही शास्त्रीय कारण देऊ शकत नाही. अधिष्ठान-भूत ब्रह्म हेच एकमेव सत्य असल्याने व 'सर्पाला स्पर्श न करिता (परिणामवाद न स्वीकारता) दोरीचे सर्प होणे' या पद्धतीने विश्व-निर्मिती झाली- विश्व-निर्मिती ही ज्ञानातून नव्हे तर अज्ञानातून, अविद्येतून झाली असल्याने पदार्थांचे शास्त्रीय स्वरूप, रचना, विकसनप्रक्रिया व एक-दुसऱ्याशी संबंध यांचा काहीही उलगडा अद्वैत

अनुक्रमणिका

सिद्धान्तही करू शकत नाही. एका अर्थाने विश्वातील पदार्थांचा एकमेकांशी संबंध म्हणजे मृगजळ, शशशृंग, वंध्यासुत, खपुष्प, स्वप्न, दोरीवरचा सर्प यांचे एकमेकांशी संबंध होत ! व्यावहारिक, प्रातिभासिक व पारमार्थिक अशी त्रिविध सत्ये मानूनही विश्वाच्या विविधतेतील एकमेकांचे संबंध व नाते याचा उलगडा 'ब्रह्माखेरीज अन्य पदार्थ मिथ्या' म्हणण्याने होऊच शकत नाही. 'मिथ्या' पदार्थांचे एक–दुसऱ्याशी नाते ते काय असणार ?

द्वैत–सिद्धान्तात विविधता निसर्गतःच असून ती शाश्वत आहे, असे मानले जाते, तर अद्वैत सिद्धान्तात विविधतेला स्थानच नाही. विविधताच शाश्वत मानली तर एकमेकांशी संबंध, सापेक्षता, विकसन अशी विशिष्ट उत्क्रांति–प्रक्रिया संपली ! विश्व असेच राहावयाचे ! त्यात कोणताही बदल होणे शक्य नाही, कारण येथे द्वैत आहे व ते नित्य आहे !

अद्वैत सिद्धान्त मानला तर विविधतेला वा कोणत्याही वस्तूला स्वतःचे असे व्यक्तित्व वा स्वभाव संपला ! कारण दोरीवर सर्व भासेल किंवा ओहोळही भासेल ! शुक्तीच्या ठिकाणी रजत भासेल किंवा अभ्रकही भासू शकेल ! आभास अमकाच होईल अशी खात्री नाही. 'रजत' वा 'अभ्रक' असा कोणताही आभास शक्य झाल्याने वस्तूचे निश्चयात्मक गुणधर्म असण्याची शक्यता उरली नाही. वस्तूचे गुणधर्म आभास कसला होतो, यावर अवलंबून राहातील ! – पण प्रत्यक्षतः विश्वात अशी परिस्थिती नाही.

दुसरीही एक महत्त्वाची गोष्ट अशी आहे की, दोरीचा सर्प जसा परिणामवादाने होत नाही, तसेच सर्पाची उत्क्रांती होऊन तो दोरी बनत नाही ! प्रत्यक्षतः विश्वात अशीही परिस्थिती नाही. म्हणून सांख्यशास्त्र द्वैत किंवा अद्वैत अशी अशास्त्रीय भाषा न मांडता द्वंद्व सिद्धान्त मांडते व भगवद्गीता या द्वंद्वातूनच निर्द्वंद्वाची वाटचाल करते.

द्वंद्वकल्पनेतील शास्त्रीयता

द्वंद्वातही दोन पदार्थ गृहीत असले तरी ते स्वतंत्र व संबंधरहित नसतात. द्वंद्वातील दोन पदार्थ परस्परविरुद्ध गुणधर्मांचे असून परस्पर-पूरक असतात. द्वंद्वात सापेक्षता आहे. कोणत्याही एकाच पदार्थाची कल्पनाच करता येत नाही. स्त्री–पुरुष हे द्वंद्व आहे, द्वैत नाही ! थंड–उष्ण, दिवस–रात्र, धन–ऋण, जड–चेतन अशी अनेक द्वंद्वे आहेत. किंबहुना सारे विश्वच द्वंद्वात्मक आहे.

द्वंद्व सिद्धान्ताने विश्वाचे विकसन व समन्वय याकडे पाहण्याची शास्त्रीय दृष्टी येते. भेदाने विकसन होत जाते. द्वंद्वातून भेद वाढत जातो. संकलपनातून अभेद निर्माण होत जातो. सृष्टिचक्र या भेदाभेदाच्या द्वंद्वाने चालत आहे. निंबार्कांच्या तत्त्वज्ञानातील भेदाभेदवाद येथे स्वीकारलेला नाही, हे मुद्दाम ध्यानी ठेवले पाहिजे. भेदाभेद हे द्वंद्वच स्वीकारले आहे. सृष्टीत एका बाजूने विकसन होत आहे तर दुसऱ्या बाजूने संकलन वा संहरणही होत आहे !

विद्युत क्षेत्रातील धन-ऋण हे द्वंद्व प्रसिद्धच आहे. पदार्थविज्ञान, रसायन, विद्युत, मानसशास्त्र, जीवशास्त्र, समाजशास्त्र इत्यादि जीवनाच्या यच्चयावत् शास्त्रांचा पाया हा द्वंद्व–सिद्धान्त आहे. त्या त्या शास्त्रशाखेने हा पायाभूत सिद्धान्त स्वीकारणे आवश्यक आहे. भारतीय तत्त्वचिंतकांनी जीवनातील कोणत्याही शास्त्र–शाखेचा विचार करताना हा द्वंद्व–सिद्धान्त दृष्टिआड करून चालणार नाही.

द्वंद्वाने नुसती वाढ होत नाही तर विकासही होतो व हा विकासच निर्द्वंद्वाकडे नेतो. जड–चेतन हे द्वंद्व आहे. चैतन्यावाचून जड विकासशून्य आहे तर जडावाचून चैतन्य अभिव्यक्तिशून्य आहे ! चैतन्याला स्वतःच्या अभिव्यक्तीसाठी गुणात, आकारात उतरावे लागते तर जडाला स्वतःच्या विकासासाठी आपल्यातील चैतन्य प्रकट करावे लागते. किंबहुना विकास म्हणजे चैतन्याची अधिकाधिक अभिव्यक्तीच होय ! विश्वचक्रात जडातून चैतन्याचा विकास होत आहे. सारी आधुनिक शास्त्रे व मानवी–जीवन कळत न-कळत याच प्रयत्नात आहेत. जडाचे पूर्णपणे चैतन्यात रूपान्तर होणे, ही विकसनाची अखेरची स्थिती आहे. जड चेतनातील अंतर त्यावेळी संपेल. ती निर्द्वंद्व अवस्था आहे !

सर्प कधीही दोरी होत नाही, अशी येथे वस्तुस्थितीच नाही. येथील जड–पदार्थांचे चैतन्यात रूपांतर होत आहे. जड पदार्थातून वनस्पति–सृष्टी निर्माण होते, वनस्पतीनंतर सूक्ष्म जंतू निर्माण





होतात, त्यानंतर प्राणि-सृष्टी निर्माण होते, त्यानंतर मानव जन्मास येतो ! पार्थिव अंशाचेच हे हळूहळू रूपांतर आहे ! या पार्थिवात जाणीव निर्माण होणे व त्या जाणिवेच्या कक्षा रुंदावत जाणे म्हणजे चैतन्याचे अधिकाधिक प्रकट होणे होय !

पदार्थविज्ञानातून रसायनशास्त्र, रसायनातून विद्युत्शास्त्र, विद्युत्शास्त्रातून अणुविज्ञान, अणुविज्ञानातून मनोविज्ञान, मनोविज्ञानातून प्रज्ञाविज्ञान, प्रज्ञाविज्ञानातून आत्मविज्ञान–अशी ही सुसंगत, सुबद्ध व सुसूत्र शास्त्र–मालिका परिणत व प्रगत झालेली आहे. त्यामुळे आता भौतिकशास्त्रे अध्यात्मशास्त्राच्या सीमांना स्पर्श करू लागली आहेत. पार्थिवाची ही उत्क्रांती सुस्पष्ट आहे. पार्थिवच चैतन्यमय बनत आहे.

'बीजाचा विस्तार होत काष्ठ व्हावे परंतु काष्ठात बीज शिल्लक राहू नये, मेघात पाणी असावे, पाण्यात वीज लवावी, परंतु विजेमध्ये मात्र जलांश नसावा त्याप्रमाणे चैतन्याचे अवतरण पार्थिवापर्यंत झाले की, तेथे चैतन्य शून्यप्राय होऊन जाते.' (ज्ञानेश्वरी अ. ७. ५५–५९) जडात जाणीव जवळजवळ नष्टच झालेली असते. चैतन्याचे पार्थिवापर्यंतचे अवतरण झाले की चक्राकार गतीने पुनः विकसन किंवा उत्क्रांती सुरू होते–

'ग्रीष्मान्ती बीजे भूमीत विलीन व्हावी, किंवा शरद ऋतूत मेघमाला आकाशात लोप पावावी, किंवा वायू आकाशाच्या पोकळीत लोप पावावा अथवा स्वप्न मनात मावळावे', त्याप्रमाणे विश्वाची विविधता अधिकाधिक विरल होत क्रमशः प्रकृतीत विलीन होते. (ज्ञानेश्वरी ९. १०१–४)... 'बीजातून वृक्ष निर्माण व्हावा, वृक्षाची वाढ पूर्ण व्हावी, त्याला फळ यावे व त्या फळात पुनः बीज निर्माण व्हावे, त्याप्रमाणे संसाराचा हा वृक्ष ज्या ब्रह्मबीजातून निर्माण झाला आहे, तेथे पोचूनच त्याचे विकसन थांबेल.' (ज्ञानेश्वरी अ० १५–२०१ ते ३.)

दोरीवर कधीकाळी सर्प दिसू लागावा अशा रीतीने विश्वाचा आभास एकदम एका काळी भासू लागत नाही. सर्प एकच पदार्थ आहे ! दोरी व सर्प यांच्यात काही साम्य आहे. दोरीवर दोरीसदृशच काही आभास होणे शक्य आहे. दोरीवर मनुष्याचा आभास होणार नाही. झाडे–डोंगर इत्यादि आभास होणार नाहीत ! ब्रह्मावर विश्वाचा आभास व्हायलाही विश्व व ब्रह्म यात काही साम्य असावे लागेल ! विश्वातील विविध पदार्थांच्या आभासाचे कारणही अधिष्ठानभूत ब्रह्मातच शोधावे लागेल. तसे दोरी-सर्प दृष्टान्ताने ध्यानी येत नाही.

ज्ञानदेव म्हणतात त्याप्रमाणे चैतन्याचे पायरी-पायरीने पार्थिवापर्यंत अवतरण होते. त्यानंतर पायरी-पायरीने चैतन्यापर्यंत उत्क्रांतीही व्हायची असते. निर्द्वंद्व अवस्था म्हणजे केवळ चैतन्यावस्था होय. सर्प, रजत, मृगजळ इत्यादि दृष्टातांनी विश्वातील चैतन्याचा क्रमसंकोच व क्रमविकास ध्यानी येत नाही. द्वंद्व सिद्धान्तानेच तो ध्यानी येतो.

सांख्य–तत्त्वज्ञानाचा हा द्वंद्वात्मक विश्वरचनेचा सिद्धांत पायाभूत कल्पून मानवी–जीवनाचीही उभारणी करणे शक्य आहे.

वर्ण म्हणजे जाती नव्हे !

वर्ण–कल्पना स्वतंत्र आहे. तिचा जाति–कल्पनेशी संबंध जोडला गेल्याने फार घोटाळा झाला आहे. वर्णाचा एखाद्या व्यक्तीच्या जन्माशी काहीही संबंध नाही. आध्यात्मिक चिंतन स्थूलाच्या वा शरीराच्या पातळीवरून करणे योग्य नाही.

जन्म म्हणजे अहंकार-निर्मिती ! 'अहं', निर्माण होताना त्रिगुणांचे काही विशिष्ट प्रमाण असणारच ! तोच त्याचा स्व-भाव ! वर्ण ठरतो तो या अहंकारातील त्रिगुणांच्या घटनेवरून ! त्यांना 'वर्ण' म्हणण्याचे कारण असे की, या त्रिगुणांना काही रंग आहेत, असे अध्यात्मशास्त्र सांगते. वेदोपनिषदात त्रि-गुणांचे वर्ण सांगितले आहेत ! ज्या प्रमाणात त्रि-गुणांचे मिश्रण होऊन 'अहं-कार' ('मी' ची जाणीव) निर्माण झाला, तो त्याचा वर्ण !

भगवद्गीतेच्या चिंतनानुसार वर्ण गुण–कर्माने ठरतो. यातील 'गुण' म्हणजे त्रिगुण होत, हे सुस्पष्ट आहे. 'कर्म' म्हणजे मनावरील संस्कार ! मानवाचा 'अहं' हा त्रिगुणांची घटना व संस्कार यातून तयार झालेला असतो, असा त्याचा अर्थ. हे ध्यानी घेतले तर चातुर्वर्ण्य म्हणजे अहंकाराच्या चार अवस्था वा पायऱ्या, असा अर्थ घ्यावयास हवा

चतुर्विध अहंकारांची द्वंद्वात्मक रचना

या चतुर्विध अहंकारांची रचनाही द्वंद्वात्मक असून स्वाभाविक आहे. द्वंद्वाची सारी वैशिष्टचे या चतुर्विध अहंकारात समाविष्ट आहेत. ' अहं–कारावर ' (' मी 'च्या जाणिवेवर ') ही द्वंद्वे आधारलेली आहेत. हे चतुर्विध अहंकार म्हणजे ज्ञानपूर्ण निरहंकार, व्यापक अहंकार, व्यक्तिगत अहंकार व अज्ञानमय निरहंकार हे होत.

' ज्ञानमय निरहंकार व अज्ञानमय निरहंकार ' असे एक द्वंद्व आहे. ' व्यापक अहंकार व व्यक्तिगत अहंकार ' असे दुसरे द्वंद्व आहे. ' ज्ञानपूर्ण निरहंकार व व्यापक अहंकार ' हे तिसरे द्वंद्व आहे. ' व्यक्तिगत अहंकार व अज्ञानपूर्ण निरहंकार ' हे चौथे द्वंद्व आहे.

व्यक्ति–विकासाचा पाया ' अहं–कार ' !

येथे अहंकाराचा विशिष्ट अर्थ ध्यानी घेणे आवश्यक आहे. अहंकार म्हणजे पृथक् व्यक्तिमत्त्वाची निर्मिती होय.

जड–तत्त्वात जाणीव शून्य–प्राय झालेली असते. ' शून्य–प्राय ' असली तरी ' शून्य ' नसते. काही शास्त्रज्ञांना आता अणूमध्येही मानसद्रव्य ' असावे अशी शंका येऊ लागली आहे. अर्थात या मानसद्रव्याला जागृती यायला कित्येक सहस्र वर्षे लागत असतील; परंतु या पृथ्वितत्त्वातून वनस्पति–सृष्टी निर्माण होते, वनस्पतींमध्ये थोडी जाणीव निर्माण होते. प्राणि–सृष्टी व पक्षी–सृष्टी यामध्ये ही जाणीव अधिक विकसित झालेली असते; परंतु प्राणिसृष्टीत जे जातिवैशिष्टच तेच व्यक्तिवैशिष्टच असते. साऱ्या घोडचांचे स्वभाव सारखेच. जो सिंह जातीचा स्वभाव तो एका सिंहाचा स्वभाव. घरटे चिमणीचे, कावळ्याचे, गवळणीचे ओळखू येते; कारण त्या त्या पक्ष्यांची ती वैशिष्टचे असतात ! जाति-वैशिष्टचे असतात ! म्हणजे प्राण्यांमध्ये स्वभावा-स्वभावातला फरक फार थोडा दाखवता येईल. ' अहं–कार ' म्हणजे इतर सर्व आपल्या जातीपासून आपणाला स्वतंत्र करणारे व्यक्तिमत्त्व ! असे व्यक्तिमत्त्व वनस्पती, प्राणी वा पक्षी यांच्यात क्वचितच निर्माण झालेले असते. जाणीव आहे परंतु व्यक्तिमत्त्व नाही, अशी ही अवस्था होय. याला ' अज्ञानजन्य निरहंकारिता ' म्हणता येईल.

मानवी समाजातही अशी अवस्था असते. ती व्यक्तीची असू शकेल वा समाजाची ! जाति–वैशिष्टचाच्या नैसर्गिक जाणिवा निर्माण झालेली परंतु व्यक्ति–वैशिष्टच–शून्य अशी व्यक्ती वा समाज विकसनाच्या अगदी पहिल्या पायरीवरचे होत. निसर्गाच्या विकसन–प्रक्रियेमध्ये मनुष्य–जातीच्या म्हणून ज्या जाणिवा निर्माण झाल्या तेवढचाच ज्या व्यक्तीमध्ये वा जातीमध्ये असतील, तो समाज विकसनाच्या प्रारंभिक अवस्थेत आहे, असे मानायला हवे.

' अज्ञानजन्य निरहंकारिता ' ही प्रारंभिक अवस्था आहे. निसर्गाने मनुष्यदेह दिला–इतर प्राण्यांचे जसे नैसर्गिक काही वैशिष्टच असते, तेवढेच ज्या जातीमध्ये वा व्यक्तिमध्ये दिसते, त्यांच्यामध्ये ' व्यक्तिमत्त्व ' निर्माणच झालेले नाही, असे म्हणावे लागते. व्यक्तिमत्त्व आपणाला इतरांपासून पृथक् करते. जाती–वैशिष्टचांपासून वेगळे करून स्वतंत्र, आगळे, स्वतःचे, असे ' स्वभाव–वैशिष्टच ' निर्माण होणे म्हणजे ' अहंकार ' निर्मिती ! असा अहंकार निर्माण झाला नाही, तोपर्यंत प्रारंभिक अवस्थाच होय ! वन्य जमातींमध्ये पशुसमान सहज-गुण दिसतात. पिग्मी, झुलू, निग्रो इत्यादि जमातींना ' जंगली ' म्हणावयाचे ते केवळ त्यांचे आचार–विचार वा खान–पान आपणांपेक्षा वेगळे आहे, म्हणून नव्हे ! तर त्यांच्यात व्यक्तिमत्त्वांचा म्हणजे अहंकाराचा उदयच झालेला दिसत नाही म्हणून !

अहंकाराचा उदय हा व्यक्तिविकासाचा प्रारंभ आहे ! अज्ञानजन्य निरहंकारिता मागे पडून अहंकार–व्यक्तिवैशिष्टच–जन्माला येतो.

व्यक्तिगत अहंकाराचे विविध स्वरूप

अहं–निर्मिती स्वतःला इतरांपासून वेगळे करते. अशी व्यक्ती स्वभावतःच स्वार्थप्रेरित असते. प्रत्येक जीवन–कर्मामध्ये स्वतःचा फायदा पाहू इच्छिते. अहं–काराचे पोषण होईल तेच कर्म ती करणार ! तिची भाषा ' मी 'ची ! ती ' स्व–त्व ' जपत असते. ' मी ' चा जप करीत असते.

जाति–वैशिष्टयातून प्रत्येक व्यक्तीचे स्वतंत्र, आगळे असे व्यक्तिमत्त्व जन्माला येणे, ही त्यापेक्षा वरची पायरी आहे.

व्यक्ती असो वा जाती असो, त्यात 'अहंकार' जागृत झाला की, ती थोडी आक्रमक बनतेच. हे अगदी स्वाभाविक आहे. 'मी' कुणी विशेष आहे, मी 'इतरांसारखा नाही' असे 'स्व-त्व' प्रस्थापित करणे, आपले व्यक्तिमत्त्व सामान्य नाही, असे दाखवणे, हा या 'अहं–जागृतीचा' सहज स्वभावच आहे. 'अहं–विशेष' निर्माण होण्यासाठी नवे नवे पोशाख घालणे, पुढे पुढे करणे, इतराना हीन लेखणे, इतरच्या मदतीला धावणे, दान देणे, नाव कमावणे, नावासाठी वा छायाचित्र छापून येण्यासाठी धडपड करणे, नेतृत्व करणे, आक्रमण करणे, शेकडो प्रकार मानवी स्वभावातून प्रकट होतात !

अज्ञानजन्य निरहंकार व व्यक्तिगत अहंकार हे द्वंद्व

अज्ञानजन्य निरहंकार स्वभावतःच स्वत्वशून्य असतो. त्याला स्वतःचा असा आकारच नसतो. असा स्वभाव सहजच सहनशील, मिळते–जुळते घेणारा असतो. आणि ही वृत्ती 'सेवाशीलतेला' अत्यंत उपयुक्त आहे.

व्यक्तिगत अहंकार हा स्वभावतःच अधिकार चालवणारा, सहन न करणारा, अहंकाराला जपणारा, आक्रमक व स्वार्थ साधणारा असतो.

निरहंकारी व्यक्तिमत्त्वशून्य व्यक्ती आणि अहंकारी, स्वत्व प्रस्थापित करू इच्छिणारी व्यक्ती हे एक द्वंद्व आहे. द्वंद्व दोन रीतींनी प्रकट होऊ शकते. संघर्षातून व सहकार्यातून ! किंबहुना कित्येक वेळी या दोन्ही प्रक्रिया एकाच वेळीही चालू असतात ! संघर्षही व सहकार्यही !

आपल्या अहंकाराच्या पोषणासाठी स्व–त्वशून्य व्यक्तीवर जुलूम, जबरदस्ती, गुलामी लादली जाऊ शकते. अथवा आपल्या अहंकाराच्या पोषणासाठी स्वत्वशून्य व्यक्तीवर प्रेम वा दयाही करतात. या दोन व्यक्तिमत्त्वांचा संघर्ष व सहकार्य या प्रक्रियेतून निरहंकारी व्यक्तिमत्त्वातही हळूहळू अहंकार निर्माण होऊ लागतो ! त्यांचे विकसन होते !

ज्यावेळी आपण एखाद्या समाजाचा इतिहास पाहातो, त्यावेळी तो काही शतकांचा पाहाणे आवश्यक असते. सामाजिक विकसन निसर्गतः फार मंद रीतीने होते. काही क्रांतीच घडली तर गोष्ट निराळी. आपणांकडील तथाकथित अस्पृश्य समाजातील स्वत्व, स्वाभिमान, अहंकार आता जागृत होत आहे ! स्वाभाविक रीतीनेच अहंकाराच्या प्रस्थापनेसाठी ते काहीसे उग्र, आक्रमक बनले आहेत ! हे होणे पूर्णतया नैसर्गिक आहे. पाश्चात्य देशात निग्रो समाजात आता कोठे 'मार्टिन किंग' सारखे एखादे व्यक्तिमत्त्व जन्मास येत असून त्यांचा समाजही काही प्रतिकार करण्याच्या भूमिकेवर आला आहे ! असे होऊ लागले की, संघर्ष अटळ होऊन बसतो, कारण स्वत्वशून्य हे दवणारे असल्याने अहंकारी व्यक्तीला स्वतःच्या अहंकाराच्या पोषणासाठी ते आवश्यकच वाटते. त्या समाजाचाही जागृत झालेला अहंकार मग सहन केला जात नाही. दडपण्याचा प्रयत्न केला जातो. या संघर्षाचा परिणाम स्वत्व जागृतीतच होतो. एखाद्या झोपलेल्या व्यक्तीला हलवून वा थपडा मारून जागे करावे, त्याप्रमाणे स्वत्वशून्य व्यक्तिमत्त्वातील सुप्त अहंकार, अहंकारी व्यक्तिमत्त्वे त्यांच्यावर अत्याचार करून जागृत करीत असतात.

स्वत्वशून्य, व्यक्तिमत्त्वशून्य, निरहंकारी समाज व अहंकारी समाज यांच्यात निरहंकारी समाज पददलित होणे स्वाभाविक आहे. ते प्रतिकार करूच शकत नाहीत. प्रतिकाराची भावना अहंकाराच्या जागृतीवाचून निर्माण होत नाही. युरोपचा इतिहास या दृष्टीने पाहाण्यासारखा आहे. तो क्रूर कर्मांनी भरला आहे. राजे, सरदार नि प्रतिष्ठित नागरिक आपल्या करमणुकीसाठी गुलामांवर हिंस्र पशू सोडत आणि त्यांची केविलवाणी धडपड, आर्त किंकाळचा, प्राणांतिक वेदना पाहून अत्यंत खूश होऊन टाळचा वाजवीत ! अहंकाराची संस्थापना क्रौर्यातूनच होते असे मात्र नाही ! 'अहं-ला मान्यता' हाच सर्वात महत्त्वाचा मुद्दा असतो !

अहंकार जागृती हे समाज-विकसनाची फार मोठी पायरी आहे. निग्रो, पिग्मी, झुलू, एस्किमो इत्यादि समाज असे आहेत की, त्यांनी जगाला अजून एकही महापुरुष दिला नाही. आता कोठे

अनुक्रमणिका

निग्रोंतील 'अहं' जागा होत आहे! म्हणजे ते विकसनाची पुढील पायरी चढत आहेत.

'अहं–ला मान्यता' हींच व्यक्तिगत अहंकारी स्वभावाची मागणी असते. तो कमालीचा स्वयं–केन्द्रित असतो. ही स्वयं–केन्द्रित अहं–मान्यतेची धडपड अनेक अंगांनी, अनेक भावछटांनी व्यक्त होऊ शकते, परंतु त्या सर्व अपरंपार धडपडींचे वर्तुळ अहंमान्यतेभोवतीच फिरत असते.

व्यक्तिगत अहंकार व व्यापक अहंकार हे द्वंद्व

व्यक्तिगत अहंकारी व्यक्ती एका अर्थाने व्यापारी वृत्तीच्या असतात. व्यापार करणे निराळे नि व्यापारी वृत्ती निराळी! व्यापारी वृत्ती म्हणजे स्वयंकेन्द्रित, स्वतःचा लाभ पाहाणारी वृत्ती. व्यक्तिगत अहंकारी वृत्ती अजात-अहंकारी व्यक्तींना स्वतःच्या लाभासाठी निःशंकपणे राबवतील किंवा त्यांच्याचसारखी अहंकारी वा व्यापक–अहंकारी व्यक्ती भेटली तर 'विनिमय' करतील. 'मी तुमच्यासाठी अमके करीन; तुम्ही माझ्यासाठी काय करणार? असा प्रश्न ही विनिमय–वृत्ती आहे!

आपण हे ध्यानी ठेवले पाहिजे की, अहंकारात कमालीची निर्माण–क्षमता आहे. स्वयं–केन्द्रितता भोगासक्ती वाढवते. या भोगासक्तीतच प्रयत्नांची बीजे असतात. भगवद्‌गीता ज्यांना 'वैश्य' म्हणते व ज्यांची स्वभाव–वैशिष्टचे 'कृषि–गोरक्ष–वाणिज्य' म्हणून सांगते, ती एक वृत्ती आहे! व्यवसाय नव्हे! कारण भगवद्‌गीतेने देहाला 'क्षेत्र' म्हटले आहे. 'गो' म्हणजे इंद्रिये! तेव्हा देहाची मशागत, आपल्या इंद्रियांचे रक्षण व संवर्धन आणि विनिमय–वृत्ती ही वैश्य–स्वभावाची वैशिष्टचे म्हणून म्हटली जातात– तीच व्यक्तिगत अहंकारी व्यक्तीची असतात.

व्यक्तिगत अहंकार व व्यापक अहंकार हे एक द्वंद्व आहे.

व्यक्तिगत अहंकाराकडून व्यापक अहंकाराकडे

व्यक्तिगत अहंकारात 'स्व' चे वर्तुळ अगदी छोटे असते. त्याचा पद्धतशीर विकास करणे आवश्यक असते. ज्ञानदेवांच्या भाषेत व्यापक अहंकाराचे वर्णन करावयाचे झाल्यास असे करता येईल–

हे विश्वचि माझे घर। ऐसी मति जयाची स्थिर
किंबहुना चराचर। आपण जाहला॥

किंवा ज्ञानदेव याच वृत्तीचे असेही वर्णन करतात–

विचरे विश्व होऊनि–विश्वामाजी!

'माझे घर' विश्वव्यापक व्हावे, मीच 'चराचर बनून' जावे, 'विश्व होऊनच विश्वात वावरावे' या भाववृत्तीला मानसशास्त्रीय परिभाषेत 'व्यापक अहंकार' म्हणणे शक्य आहे.

स्व–केन्द्रित अहं व विश्वव्यापक अहं, ही दोन टोके आहेत. हे द्वंद्वच आहे. परंतु स्वयंकेन्द्रिततेकडून विश्वव्यापकतेची वाटचाल हळूहळूच करावयास हवी. 'स्वयंकेन्द्रित अहं' चे कवच एकदम फुटून तो विश्व-व्यापक होत नाही. ते उमलत जायला हवे. यासाठी स्वयं–केन्द्रितता व विश्वव्यापकता यामध्ये अनेक पायऱ्या कल्पिल्या आहेत. ही विश्वव्यापकतेची वाटचालही अहंकार विविध पदन्यासाने करीत जातो. कुटुंबाभिमान, कुलाभिमान, जातीचा अभिमान, परंपराभिमान, संस्कृतीचा अभिमान, राष्ट्राभिमान–या सर्व अभिमानांचे पोषण व्यक्तीला स्वयंकेन्द्रित अहंकारातून व्यापक अहंकाराकडे नेते.

परंपरा व्यक्तीला विशिष्ट पातळीवरील मूल्यांचे पालन करायला प्रेरणा देते. 'चलत आई रघुकुलकी रीत। प्राण जाई पर वचन न जाई' या कुलपरंपरेच्या अभिमानामुळे दशरथ वचनभंग करायला धजावला नाही. कुलाभिमान, जातीचा अभिमान, राष्ट्राभिमान यांचे पोषण व्हायलाच हवे. यातूनच पद्धतशीरपणे व्यापक अहंकाराचे पोषक व्हायचे असते. इतिहास, संस्कृती व परंपरा यातून स्वयं-केन्द्रित व्यक्तींना व्यापक अहंकाराकडे नेले जाते.

सामाजिक वा राष्ट्रीय कार्यकर्ते, नेते, कलावंत, लेखक, योद्धे, संस्थाचालक, राजकारणी असे अनेक प्रकार व्यापक अहंकारात पडू शकतात. व्यक्तिगत अहंकार व व्यापक अहंकार हे द्वंद्व असल्याने स्वाभाविक रीतीनेच या दोन वृत्तींत संघर्ष व सहकार्य चालू असते.

व्यक्ती व समाज हे एक द्वंद्व आहे

स्वयंकेन्द्रित अहंकार व समाजकेन्द्रित अहंकार हे एक द्वंद्व आहे. व्यक्ती आणि समाज हेच त्याचे स्वरूप होय. व्यक्ती व समाज हेही परस्परविरुद्ध गुणधर्मांचे व परस्पर पूरक असावे लागतात.





व्यक्ती स्वतः सगुण आहे तर समाज निर्गुण आहे. व्यक्ति-स्वातंत्र्याच्या अमर्याद कल्पनेने कौटुंबिक व सामाजिक जीवन धोक्यात येते. या उलट दुसरीही एक विचारधारा असते. समाजजीवनच महत्त्वाचे असून व्यक्तीने आपले व्यक्तिमत्त्व समाज-जीवनात विलीन करून टाकले पाहिजे, असे तिचे म्हणणे असते. या विचारधारेत व्यक्ति–स्वातंत्र्याला वा विचार–स्वातंत्र्याला स्थान राहात नाही! अर्थातच व्यक्ति–स्वातंत्र्य वा समाज–स्वातंत्र्य याखेरीज तिसरा पर्यायच असू शकत नाही, अशी पुष्कळांची समजूत होऊन बसली आहे. काही पाश्चात्य देशात व्यक्ति-स्वातंत्र्याचे गोडवे गायिले जातात. त्या तत्त्वज्ञानामुळे कौटुंबिक व सामाजिक समस्या निर्माण झाल्या आहेत. काही राष्ट्रांत व्यक्तीने समाज–जीवनात विलीन झाले पाहिजे, अशी विचारसरणी मान्यता पावली आहे. त्या देशात व्यक्तिमत्त्वे खुरटली आहेत. विचार-स्वातंत्र्याच्या लोपाने मानसिक प्रगती पोलादी पडद्याआड बंदी होऊन पडली आहे. तेव्हा व्यक्ति-स्वातंत्र्याचे तत्त्वज्ञान स्वीकारा वा समाज-स्वातंत्र्याचे स्वीकारा–दोन्ही बाजूंनी वेगवेगळ्या समस्या निर्माण होतात आणि मानवी-जीवन धोक्याच्या आवर्तात सापडते.

यावर उपाय म्हणजे व्यक्ती व समाज हे एक द्वंद्व आहे, असे मानणे होय. व्यक्तीच्या विकसनाची तत्त्वे व सामाजिक विकसनाची तत्त्वे परस्परविरुद्ध गुणधर्मांची व परस्पर-पूरक असावी लागतात. उदाहरणार्थ व्यक्ति-जीवनात गरजा कमी करणे महत्त्वाचे असेल तर सामाजिक जीवनात गरजा वाढवणे, हे आर्थिक प्रगतीसाठी आवश्यक आहे. अहिंसा, संतोष, निर्मत्सरता, अनासक्ती इत्यादि गुण व्यक्तिधर्माचा आदर्श आहे. तर समाजजीवनात पराक्रम हवा, महत्त्वाकांक्षा हवी, भोगासक्ती हवी, अतृप्ती हवी! तरच तो प्रगत होईल. अहिंसादि गुण 'तप' समजले जातात. यज्ञात कामना असते, संकल्प असतो! व्यक्तीचे आदर्श समाजाने स्वीकारले व सामाजिक आदर्श व्यक्तीने स्वीकारले, तर दोघेही नाश पावतील! 'घृतं च मे दधि च मे' असा महत्त्वाकांक्षेचा उद्घोष समाज-जीवनात हवा तर 'वार्षियेवीण सागरु। जैसा जळे निर्भरु। तैसा निरुपचारु। संतोषी जो' हा व्यक्तिजीवनात आदर्श हवा.

व्यक्ती आणि समाज हे द्वंद्व असल्याने त्यात संघर्ष व सहकार्य नेहमीच चालू असते. सामान्यतः व्यक्तीने आपल्या वासना, भावना सामाजिक नियंत्रणाखाली ठेवाव्या, असा 'धर्म' वा 'कायदे' असतात. सामाजिक नियंत्रणाने अहंकाराला सामाजिक सीमांचा स्पर्श होतो व स्वयंकेन्द्रित अहंकाराचे परीघ विकसित होऊन व्यक्तिमत्त्व सामाजिक परिघात परिणत होत जाते. दुसऱ्या बाजूने महान व्यक्तिमत्त्वे समाज-जीवनाचे प्रचलित धर्म, कायदे याचा भंग करून व्यक्ति-स्वातंत्र्याने समाजधर्मालाही नवीनवी क्षितिजे दर्शवीत जातात. समाजातील प्रचलित धर्मांचे उल्लंघन करीत नव्या धर्मांची प्रस्थापना केली जाते. व्यक्ति व समाज यांचा संघर्ष आणि त्यातून नवे जीवनदर्शन, अशी प्रगतीची वाटचाल दृष्टोत्पत्तीस येते. आपणाकडील आगरकर, सावरकर, म. फुले हे असोत वा पाश्चात्य देशातील गॅलिलिओ, मार्क्स, हे असोत– यांनी प्रचलित सामाजिक बंधने वा धर्म उधळून लावले. या महान व्यक्तींना सामाजिक संघर्षाला तोंड द्यावे लागते; परंतु समाज अखेरीला त्यांना झालेले 'नवे दर्शन' स्वीकारतो. सामान्य व्यक्तीचा विकास आणि हित समाजधर्माचे पालन करण्यातच असते तर असामान्य व्यक्ती नित्य नवी धर्मसंस्थापना करीत असते. परंतु कोणत्याही नव्या धर्मसंस्थापनेसाठी संघर्ष अटळ असतो. असे हे व्यक्ती व समाजाचे द्वंद्व आहे.

व्यापक अहंकार व ज्ञानपूर्ण निरहंकार

व्यापक अहंकारी व्यक्तिमत्त्व हे सामाजिक व्यक्तिमत्त्व आहे! त्याच्या वरच्या पायरीवर ज्ञानपूर्ण निरहंकारी व्यक्तिमत्त्व असते. प्राचीन परिभाषेचा उपयोग करायचा झाल्यास 'ज्ञान व निरहंकारिता म्हणजे ब्रह्म!' ते केवल ज्ञान आहे.

ब्रह्म हे निर्गुण, निराकार, निर्विकार, निष्क्रिय, शान्त अशा गुणांनी युक्त आहे. वेदान्ती परिभाषेत यांना 'गुण' म्हणता यावयाचे नाहीत. ब्रह्माला 'नि-र्गुण' म्हणायचे व अशा 'गुणधर्मांनी युक्त' म्हणावयाचे, हे वदतोव्याघातच होय.

ध्यानात घेण्याजोगे आहे की, सर्व ज्ञानोपासक अशाच ब्रह्मगुणांनी युक्त असावे लागतात.

अनुक्रमणिका

ईश्वर हा प्रशासक आहे. ईश् प्रशासनात्– असे सूत्र प्रसिद्धच आहे. तेव्हा ईशाचे गुण ते प्रशासकाचे गुण असावे लागतात.

ब्रह्म व ईश हे एक द्वंद्व आहे. तेही द्वंद्व––गुणांनी युक्तच आहे–

ब्रह्म	ईश
निरहंकार	व्यापक अहंकार (विश्वात्मा)
निर्गुण	सगुण
निराकार	साकार
व्यापक	विशिष्ट
निष्क्रिय (निष्पंद)	क्रियाशील (स्पंदयुक्त.)
ज्ञानस्वरूप	गुणसंपन्न
विरक्त	इच्छायुक्त (यज्ञस्वरूप)
शांत	प्रेरक
ब्रह्मधर्म	जीवनधर्म
आकाश	वायू
अजन्मा, अमर, पूर्ण	सृजनशील, परिवर्तनशील, व्यक्त
ज्ञान	कर्म
मोक्ष	**धर्म**

आपल्या ध्यानात येईल की, कोणत्याही क्षेत्रातील शुद्ध ज्ञानोपासना ही अहंकाराने होणे शक्य नाही. वैज्ञानिक आपल्या प्रयोगातील निष्कर्षाबाबत तटस्थ असतो. त्याचे स्वतःचे असे काही मत नसते. हीच ज्ञानपूर्ण निरहंकारिता होय. सारे विज्ञान व तत्त्वज्ञान या ज्ञानपूर्ण निरहंकारितेवर आधारलेले असते. ज्ञानाची उपासना जीवन–निरपेक्ष केली जाते. हीच विरक्तता होय. या विशिष्ट ज्ञानापासून जीवनाला काही लाभ होईल की हानी, याचा विचार ज्ञानोपासक करीत नाही.

'ईश' विश्वव्यापक जीवनधर्माने युक्त असतो. ज्ञानाचा जीवनसापेक्ष विचार करणे, हा त्याचा गुणधर्म आहे. एका अर्थाने त्यामुळे ज्ञानाला मर्यादाच पडतात. पण जीवन–निरपेक्ष तत्त्व–विचार हा मानवी बुद्धीची झेप म्हणून कौतुकाची गोष्ट असला तरी जीवनशून्य तत्त्वविचार कधीही मानवाचा आकर्षण-विषय ठरणार नाही. अणूच्या प्रचंड स्फोटाने मानवी–जीवनच संपुष्टात येईल, असे ध्यानी येताच त्या ज्ञानाचे एक तर आकर्षणच संपते वा ते ज्ञान जीवननिरपेक्ष राहाताच कामा नये, असा विचार सुरू होतो. ज्ञानाला जीवनाच्या मर्यादेत उतरवायचे अशी व्यापक–अहंकाराची धारणा असते. ब्रह्म म्हणजे अनंत, असीम ज्ञान आहे तर ईश्वर म्हणजे जीवन–सापेक्ष ज्ञान आहे ! ईश हा 'अवतार' आहे ! ते खाली उतरणेच आहे. किंबहुना ज्ञानाचे असे अवतरण झाल्यावाचून त्याबद्दल 'भक्ती' वाटतच नाही !

ज्ञान–कर्म हे द्वंद्व यातूनच निर्माण होते. ब्रह्म म्हणजे केवल ज्ञान होय तर ईश हा विश्वात्मा आहे. तो प्र–कृतीसह आहे ! कर्म म्हणजे संपूर्ण जीवन–व्यापार ! 'कर्म म्हणजे स्वभावे। जेणे विश्वाकार संभवे' अशी कर्माची व्याख्या ज्ञानदेवांनी केली आहे. विश्वाला आकार येणे, सगुण–साकार होणे ज्याने घडते ते कर्म ! आकार म्हणजे सीमाबद्धता ! असीम सारे निराकारच असते. अर्थात ज्ञानही कर्मात म्हणजे विश्वात वा आकारात उतरताच मर्यादित होते. निर्गुण-निराकारात ज्ञानाची व्यापकता आहे, तर सगुण–साकारात ज्ञानाची ग्राह्यता आहे. ज्ञान सगुण–साकार झाल्यावाचून ग्राह्य होऊच शकत नाही. बिंदूच्या व्याख्येप्रमाणे बिंदू निर्गुण–निराकार आहे; परंतु आकलन व्हावा म्हणून त्याला सगुण–साकार बनवतात. ज्ञानाचा असा 'अवतार' झाल्यावाचून जीवनकर्म संभवतच नाही.

तेव्हा एका बाजूने ज्ञानाने उत्तरोत्तर अनंताची, असीमाची, जीवन–निरपेक्ष वाटचाल करावी, तर दुसऱ्या बाजूने त्या त्या ज्ञानाला जीवनाच्या कक्षेत आणून पोचवीत जावे. ज्ञानाने जीवनाच्या सीमा उल्लंघन करीत जावे आणि जीवनाने ज्ञानाला जीवन–मर्यादेत उतरवीत जावे, अशी ही वाटचाल आहे. ज्ञानपूर्ण निरहंकार व व्यापक अहंकार यांच्यातील नाते हे असे आहे.

चतुर्विध अहंकार

समाजविकासाची दिशा दाखवतात

योगी अरविंदांनी म्हटले आहे की, प्राचीनकाळी व्यक्ती ही आध्यात्मिक जीव मानली जाई. याचा अर्थ असा की, जीवनाचा विचार अध्यात्माच्या संदर्भातच केला जाई. समाज–विकास म्हणजे समाजाचा अध्यात्मिक विकास, असा अर्थ त्याकाळी

घेतला जाई. व्यक्ती म्हणजे त्या व्यक्तीचा 'अहं' ! जीवन म्हणजे व्यक्तीच्या 'अहं-काराची अभिव्यक्ती !

स्थूल-मानाने अहंकाराचे चार प्रकार कल्पिता येतात. अज्ञानपूर्ण निरहंकारिता व्यक्तिगत अहंकार, व्यापक अहंकार व ज्ञानपूर्ण निरहंकार या चार द्वंद्वात्मक टप्प्यांनी आपणाला समाज-विकसनाची दिशाही ध्यानी येते.

सर्वच्या सर्व मानवी समाज एकाच पातळीवर आहे, असे समजून आखलेली शिक्षणाची वा विकासाची योजना अयशस्वी झाल्यावाचून राहणार नाही. व्यक्तीच्या वा समाजाच्या 'अहंच्या' पातळीप्रमाणे त्याची आध्यात्मिक गरज व अहंकाराच्या अभिव्यक्तीची तऱ्हा स्वतंत्र असते. ज्या समाजात अहंकार निर्माणच झालेला नाही, अशा समाजात अहंकार निर्माण करण्याची आवश्यकता असते. अहंकारावाचून आत्मविश्वास, जीवनाची जिद्द, प्रयत्न, प्रतिकाराची भावना इत्यादि वृत्ती जन्माला येत नाहीत. तेव्हा मानवी समाजात प्रथम अहंकार निर्माण करायला हवा.

या पुढील पायरी म्हणजे व्यक्तीने राष्ट्रहितासाठी स्वार्थाला मुरड घालणे होय. 'राष्ट्रहितासाठी मी त्याग करीन' ही वृत्ती निर्माण होणे आवश्यक आहे. राष्ट्रहितासाठी मी अधिक काम करीन, राष्ट्रहितासाठी मला कमी मिळाले तरी चालेल, अशी वृत्ती निर्माण होणे हा व्यापक अहंकार आहे. समाजहित व व्यक्तिगत हित हे द्वंद्व असल्याने यात संघर्ष निर्माण होतो. तो संघर्ष कसा टाळायचा व सहकार्य कसे निर्माण करायचे, ही तत्त्वदृष्टी समाजकार्यकर्त्यांपुढे सुस्पष्ट असायला हवी. आपल्या सामाजिक कार्याचे मानसशास्त्रीय अधिष्ठान नीट समजल्यावाचून कार्यकर्त्यांना योग्य दिशेचे व मार्गाचे आकलन होणार नाही.

तत्त्ववेत्ते किंवा विचारवंत व राजसत्ता हे एक द्वंद्व आहे. या द्वंद्वातील संघर्ष आपण अनुभवला आहेच. परंतु ज्ञान व सत्ता यातील संघर्ष अटळ असला तर 'ऋषि-सत्ता' श्रेष्ठ मानली पाहिजे. शिवाय द्वंद्वाच्या नियमाने ज्ञान व प्रशासन यांतील परस्पर सहकार्याची तत्त्वेही शोधली पाहिजेत.

समाजाच्या आध्यात्मिक विकसनाचे कार्य

मानवाच्या विकसनाचे मोजमाप आर्थिक परिभाषेत मांडण्याची पद्धती सध्या रूढ आहे. पंचवार्षिक योजना आर्थिक पायावरच आखलेल्या असतात. हे चुकीचे नाही. परंतु मानवाचा विकास आध्यात्मिक परिभाषेतही मोजावयास हवा. त्यासाठी पद्धतशीर प्रयत्न करायला हवेत. योजना आखायला हव्यात. पण ती दृष्टी अजून आलेली नाही.

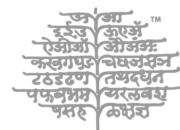
समाजात अहंकाराची निर्मिती करणे व त्या अहंकाराला व्यापक अहंकाराकडे नेणे ही दोन्ही कार्ये इतिहास, संस्कृती, कला व साहित्य यांना करावयाची असतात. इतिहास, संस्कृती, कला व साहित्य यांतून "धर्म" जन्माला येतो. ज्ञान जीवन-निरपेक्ष असते. ज्ञानाचा जीवनातील सुखदुःखांशी, लाभ-हानीशी काही संबंध नाही. परंतु अशा ज्ञानाचा जीवनसापेक्ष विचार म्हणजे 'धर्म' होय ! हा 'धर्म' सांगणे- किंबहुना या धर्माचे विविध मनोहर आविष्कार दाखवणे, हे कार्य इतिहास, संस्कृती, कला व साहित्य यांना करावयाचे असते.

व्यक्तीच्या 'अहं' वरून त्याचे व्यक्तिमत्त्व ठरते. त्या अहंकाराचे स्थूल मानाने चतुर्विध दर्शन होते, असे मानले तर त्यांना जुन्या परिभाषेत ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्य, शूद्र अशी नावे देता येतील. पण या नावाने वैचारिक गोंधळ होण्याचाच संभव अधिक ! हे वर्ण माझ्या कल्पनेप्रमाणे 'अहंकाराचे' (व्यक्तिमत्त्वाचे) आहेत. ते एखाद्या व्यक्तीच्या शारीरिक जन्मावरून वा धंद्यावरून ठरत नाहीत. प्राचीन परिभाषा वापरायचीच असेल तर 'चार वर्ण म्हणजे चतुर्विध अहंकार' असा नवा मानसशास्त्रीय अर्थ स्वीकारायला हवा. कारण हाच अर्थ व्यक्तीची आध्यात्मिक पातळी, व्यक्ती व समाज यातील संबंध व विकसनाची दिशा दाखवतो.

चतुर्विध पुरुषार्थांचीही द्वंद्वात्मक रचना

आपल्या हे सहजच ध्यानी येईल की, चार पुरुषार्थांची रचनाही द्वंद्वात्मकच आहे.

असीम, जीवन-निरपेक्ष, केवल ज्ञान, याला 'मोक्ष' म्हटले तर जीवन-सापेक्ष ज्ञान म्हणजे





धर्म ' होय ! मोक्षात अहंकारशून्यता आहे तर धर्मात विश्वात्मक अहंकाराचा आविष्कार आहे ! अहंकाराच्या आविष्कारातून, जीवनधर्मातून अहंकार परिशुद्ध होत निरहंकारितेची पायरी गाठायची असते !

अर्थ-काम हे दुसरे द्वंद्व आहे. सारे विकसन विविधतेतून, विभजनातून होत असते. अर्थ म्हणजे विकसन होय. काम संपादनातून, संकलनातून, सह-जीवनातून निर्माण होतो. काम म्हणजे अहंकाराची जीवनेच्छा तर अर्थ म्हणजे अहंकाराचे आविष्कार-प्रकार.

काम-तृप्तीतून अहं-जागृती होत जाते. ' अर्थ ' अहंकाराच्या अभिव्यक्तीचे व तृप्तीचे नानाविध प्रकार शोधतो. ' धर्म ' त्या अभिव्यक्तीला व तृप्तीला व्यापक जीवनाचे अधिष्ठान देतो, आणि ' मोक्ष ' अहंकाराच्या अभिव्यक्ती व तृप्तीतून प्रशान्त व अनंत निरहंकारितेवर नेऊन पोचवतो.

अशा रीतीने धर्म-अर्थ-काम-मोक्ष हे पुरुषार्थही द्वंद्वावरच आधारलेले आहेत.

या सर्व विवेचनावरून आपल्या ध्यानी येईल की, संपूर्ण विश्वाची रचना द्वंद्वात्मक आहे. भारतीय संस्कृतीतील द्वंद्व-कल्पना अत्यंत शास्त्रीय आहे. यातून संपूर्ण मानवधर्म व विकसनप्रक्रिया प्रकट झाली आहे.





भास्कर लक्ष्मण भोळे

राज्यसभेच्या फेरमांडणीची दिशा

संसदेच्या १९७७ च्या हिवाळी अधिवेशनाचा अखेरचा दिवस ४४ व्या घटनादुरुस्ती-विधेयकावर झालेल्या चर्चेमुळे राज्यसभेत गाजला. विधिमंत्र्यांनी जेव्हा बहुमतवाल्या काँग्रेसपक्षीय सभासदांना ही 'पापक्षालना'ची संधी घेण्याचे आवाहन केले तेव्हा त्यांच्यापैकी अनेकजण दुखावले. तरीपण आपला शब्द पाळून त्यांनी या विधेयकाला पाठिंबा दिला आणि घटनादुरुस्तीविधेयक दुसऱ्यांदा फेटाळले जाण्याची आपत्ती टळली. काँग्रेस पक्षाच्या आणीबाणी-सम्राज्ञीने हे विधेयक संमत न होऊ देण्यासाठी प्रयत्नांची शिकस्त केली होती. मतदानप्रसंगी सभासदांनी अनुपस्थित राहावे या हेतूने त्यांनी नेमक्या त्याचवेळी आपल्या घरी त्यांना चहापानाला बोलावले होते. त्यांचे काही निष्ठावंत साजिंदे धावून गेलेसुद्धा. इतरांनाही ओढून नेण्याचा त्यांनी प्रयत्न केला. कारण त्यांना हे ठाऊक होते की राज्यसभेत किमान निम्मे सभासद उपस्थित असल्याशिवाय आणि उपस्थितांपैकी दोन तृतीयांशांनी पाठिंबा दिल्याशिवाय घटनादुरुस्तीविधेयक पास होऊच शकणार नाही. पण काँग्रेसच्या बहुसंख्य सभासदांनीच हे षडयंत्र हाणून पाडण्याचा निर्णय घेतला आणि ४४ वे घटनादुरुस्ती-विधेयक राज्यसभेत पसार झाले.

तात्पुरते संकट टळले. पण तरी यातून जे काही महत्त्वाचे प्रश्न निर्माण झाले आहेत त्यांच्याकडे दुर्लक्ष करून भागणार नाही. ४२ वी घटनादुरुस्ती संपूर्णपणे रद्द करण्याचे आश्वासन जनता पक्षाने निवडणुकांच्या वेळी मतदारांना दिले होते. पण राज्यसभेतल्या काँग्रेसी बहुमताला वचकून सत्तारूढ पक्षाने आपल्या निर्णयाचा फेरविचार केला आणि ही सर्वतोपरी लोकशाहीविघातक दुरुस्ती हप्त्याहप्त्याने रद्द करणे त्यास भाग पडले, ही आजची दुर्दैवी वस्तुस्थिती आहे. कदाचित जनता सरकारच्या या निर्णयाची अन्यही कारणे असू शकतील. पण राज्यसभेकरवी अडवणूक होण्याची भीती अगदीच काल्पनिक म्हणून उडवून लावता येणार नाही. तद्वतच काँग्रेस पक्षाशी काही तत्त्वशून्य तडजोडी करून आपल्या निवडणूक-जाहीरनाम्याशी जनता पक्षाने प्रतारणा करणे इष्ट की अनिष्ट हाही स्वतंत्र चर्चेचा प्रश्न आहे. इथे एकच प्रस्तुत प्रश्न असा आहे की लोकप्रातिनिधिक नसलेल्या एका सभागृहाला, प्रवाही जनमानसाचे प्रतिनिधित्व करणाऱ्या सभागृहाच्या प्रस्तावांची अशी वाट अडवण्याचा अधिकार असणे कितपत इष्ट आहे? आणि जर तो तसा नसेल तर तो काढून घेण्याच्या दृष्टीने कोणती उपाययोजना केली जाऊ शकेल? आज निर्माण झालेल्या तात्कालिक पेचप्रसंगाच्या निमित्ताने राज्यसभेची रचना, निवडणूकपद्धती, कार्ये, जबाबदाऱ्या, अधिकार आणि एकूण भूमिकाच तपासून पाहाण्याची गरज प्रकर्षाने जाणवू लागली आहे. तसे पाहाता या बाबतीत आज उद्भवलेले प्रश्न अगदीच अनपेक्षित नाहीत. ते यापूर्वी केव्हाही उद्भवू शकले असते. पण काँग्रेस पक्षाच्या एकछत्री राजवटीमुळे ते फारशा गंभीर स्वरुपात यापूर्वी कधी उद्भवले नाहीत एवढेच.

घटनाकारांनी द्विगृही सभागृहाच्या बाजूने निर्णय घेतला तेव्हा त्यांच्या मनात दोन-तीन गोष्टी प्रामुख्याने होत्या. एकतर अशा सभागृहाची या देशात रूढ झालेली प्रदीर्घ परंपरा, आंग्ल राज्यपद्धतीचा आदर्श आणि संघराज्यात्म राज्यव्यवस्थेसाठी द्वितीय सदनाची उपयोगिता. लोकसभेपेक्षा या सभागृहाची रचना व स्वरूप भिन्न असावे या हेतूने त्यांनी त्याची निवड करण्याचा अधिकार सामान्य मतदारांना न देता विधानसभांच्या सभासदां

अनुक्रमणिका





दिला. लोकसभेच्या उमेदवारापेक्षा पाच वर्षांनी अधिक अशी किमान वयाची पात्रता–अट घातली. अप्रत्यक्ष मतदानाची व प्रमाणबद्ध प्रतिनिधित्वाची तसेच एकल–संक्रमणीय–मतपद्धतीची योजना केली. विविध क्षेत्रांतील मान्यवरांच्या ज्ञानानुभवाचा लाभ सभागृहास व्हावा म्हणून बारा सभासद नामनिर्देशित करण्याचा अधिकार राष्ट्रपतीस दिला. लोकसभे-प्रमाणे ५ वर्षांचा नियत कार्यकाल न ठेवता दर दोन वर्षांनी एकतृतीयांश सभासद ज्यातून निवृत्त होतील आणि नवे सभासद त्यांची जागा घेतील अशा स्थायी सदनाचे स्वरूप राज्यसभेला दिले. राज्यांच्या लोकसंख्येच्या प्रमाणात जरी या सदनात प्रतिनिधित्व दिले गेले असले तरी प्रचंड आकाराच्या राज्यांना अत्यधिक वर्चस्व मिळू नये म्हणून पहिल्या ५ दशलक्ष मतदारांसाठी प्रतिदशलक्ष एक, आणि पुढे मात्र दोनदशलक्षांना एक प्रतिनिधी निवडण्याची तरतूद केली. या सर्व तरतुदींचा हेतू असा की हे सभागृह लोकसभेची प्रतिकृती होऊ नये, तर ते अधिक विचारी, विवेकी, परिपक्व, अनुभवी, स्थिर-वृत्ती व वरच्या श्रेणीचे असे व्हावे. या विशेष पात्रता–अटींची भलावण करतांना डॉ. आंबेडकर यांनी म्हटलेच होते की राज्यसभासदस्याला जी कामे करावी लागतील "त्यासाठी जागतिक घडामोडींचे निश्चित ज्ञान, अनुभव आणि व्यावहारिक दृष्टी असणे अवश्यक ठरणार आहे. त्या दृष्टीने या विशेष पात्रता– अटी आपण मान्य केल्यास योग्य त्या प्रकारची माणसे राज्यसभेसाठी मिळू शकतील आणि ते या सभागृहाचे कामकाज यथार्थपणे पार पाडू शकतील असे मला वाटते." [१]

गेल्या पाव शतकाची या सभागृहाची वाटचाल तपासल्यास दिसून येते की या सभागृहाने सर्वथैव घटनाकारांचा घोर अपेक्षाभंग केला आहे. त्यांची कोणतीच अपेक्षा ते पूर्ण करू शकले नाही. या काळातील काँग्रेसपक्षीय राजवटीची कारकीर्द म्हणजे घटकराज्यांच्या घटत्या स्वायत्ततेचा व वाढत्या अवमूल्यनाचाच इतिहास आहे. काँग्रेस पक्षाच्या श्रेणीबद्ध रचनेमुळे, केंद्रीय नेतृत्वाच्या वरचढ व्यक्ति-मत्त्वांमुळे, स्थानिक पातळीवरील कमजोर नेतृत्वा-मुळे, नियोजनाच्या विपर्यस्त धोरणामुळे वा विकासाच्या निकडीमुळे–कोणत्याही कारणाने का असेना पण एक गोष्ट वादातीत आहे की केंद्रीकरणाच्या घटनान्यस्त प्रमाणापेक्षा कितीतरी पटींनी जास्त प्रमाणावर केंद्रप्राबल्य भारताच्या संघराज्यरचनेत वाढले आहे. आणि हे सारे घडत असतांना राज्य-सभेने काय केले ? राज्यांचे हक्क सुरक्षित ठेवण्याचा आग्रह तर धरला नाहीच, पण केंद्रशासनाच्या दुराग्रही सत्तातिरेकाविरुद्ध अवाक्षरही तिने कधी अुच्चारल्याचे ऐकिवात नाही. इंदिराशाहीच्या काळात घटकराज्यांची अवस्था म्युनिसिपालिट्यांपेक्षाही वाईट झालेली असतांनादेखील राज्यसभेने त्या प्रकाराला नुसती आपली मूक संमती दिली, एवढेच नव्हे तर केंद्रीकरणाचे एक साधन म्हणून वापरले जाण्यास ती स्वेच्छेने तयारही झाली. किंबहुना, लोकसभेच्या आणि राज्यसभेच्या कोणत्याही प्रश्ना-कडे पाहाण्याच्या दृष्टिकोनात मूलतः फरक असल्याचे कधीच फारसे जाणवले नाही.

काही अपवादात्मक प्रसंगी लोकसभेने पास केलेल्या काही विधेयकांना राज्यसभेने विरोध जरूर केला होता. डिसेंबर १९५५ पासून मे १९६१ पर्यंत गाजलेल्या हुंडा प्रतिबंधक विधेयकाचे ठळक प्रकरण या संदर्भात नेहमीच नमूद केले जाते. लोकसभेने पास केलेले हे विधेयक राज्यसभेने तीन दुरुस्त्या करून पास केले. लोकसभेला त्या दुरुस्त्या अमान्य झाल्या. राज्यसभेचा दुरुस्त्या हव्यातच असा आग्रह होता. दोन्ही सभागृहांचे संयुक्त अधिवेशन हाच एक मार्ग होता. संसदेच्या या पहिल्यावहिल्या संयुक्त अधिवेशनात राज्यसभेच्या एकदोन दुरुस्त्यां-सह ते विधेयक पास झाले. १९७० चे उदाहरणही असेच महत्त्वाचे आहे. यावेळी संस्थानिकांचे तनखे रद्द करणाऱ्या, लोकसभेने पास केलेल्या घटना-दुरुस्तीविधेयकास पाठिंबा नाकारून राज्यसभेने ते फेटाळून लावले होते.

अनेक प्रसंगी लोकसभा आणि राज्यसभा यांच्यात काही तणाव निर्माण झाल्याचीही अनेक उदाहरणे घडली आहेत. लोक लेखा समितीवर आपल्या सात सभासदांना (मे १९५४) निम्नगृहाच्या सदस्यांच्या बरोबरीचा दर्जा मिळवितांना राज्यसभेला लोक-सभेशी दोन हात करावे लागले होते. त्याच वर्षी आयकर-दुरुस्ती विधेयकावर विधिमंत्री श्री. सी. सी. बिस्वास (हे तेव्हा राज्यसभेचे नेतेही होते)

यांनी केलेल्या एका विधानासाठी लोकसभेसमोर येऊन त्यांनी स्पष्टीकरण द्यावे अशी लोकसभेची इच्छा होती; तर राज्यसभेने मात्र असा ठराव केला होता की श्री. बिस्वास यांनी लोकसभेसमोर हजर राहू नये. मंत्रिमंडळावर नियंत्रण ठेवण्याच्या आपल्या अधिकाराचा हवाला देऊन संबंधित मंत्र्यांच्या उपस्थितीचा आग्रह लोकसभेने धरला. श्री. बिस्वास हजर राहिले पण बोलले नाहीत. दोन्ही सभागृहाच्या अध्यक्षांनी यावर कोणतेच भाष्य केले नाही. पुढे नेहरूंच्या हस्तक्षेपान्ती हा प्रश्न मिटू शकला. सरकारच्या करप्रस्तावांना अमलात आणू पाहाणाऱ्या व लोकसभेने मंजूर केलेल्या १९७७ च्या दुसऱ्या अर्थविषयक विधेयकाच्या (सेकंड फायनान्स बिल) वेळी राज्यसभेने सहा दुरुस्त्या सुचवून ते विधेयक लोकसभेकडे परत पाठविले. लोकसभेने ६ ऑगस्ट रोजी त्या सहाही दुरुस्त्या नाकारून ते विधेयक पुन्हा पास केले. पण त्यावेळी सत्तारूढ आणि विरोधी या गटांमध्ये तुंबळ वाग्युद्ध मात्र झाले.

लोकसभेतील व लोकसभासदस्यांनी बाहेर कुठे केलेल्या भाषणांमधून राज्यसभेविषयी कोणत्याही प्रकारे अधिक्षेपकारक उल्लेख झाल्यास दरवेळी राज्यसभेने दक्षतापूर्वक आपले निषेध नोंदवले आहेत. स्वतःच्या प्रतिष्ठेची अतिरेकी जाणीव आणि टीकेविषयी अनौदार्यच या प्रसंगांमधून प्रकट होते. १९६३ साली जेव्हा असा प्रयत्न झाला की अंदाजपत्रकावर निम्नगृहाने चर्चा केल्यानंतरच वरिष्ठगृहाला ती करता यावी; तेव्हा राज्यसभेकडून तीव्र नापसंतीची प्रतिक्रिया व्यक्त झाली होती. लोकसभा सदस्य श्री. हृ. वि. कामथ यांनी दुसऱ्या एका प्रसंगी इंग्लंडच्या लॉर्डस् सभागृहाशी राज्यसभेची केलेली तुलना सुद्धा अशीच या गृहाच्या सभासदांच्या संतापास कारणीभूत झाली होती. श्री. एन्. सी. चॅटर्जी यांनी या सभागृहाची अपेक्षित भूमिका आणि त्याची प्रत्यक्ष स्थिती यातील अंतर स्पष्ट करताना १९५४ साली जेव्हा म्हटले की "ज्येष्ठांचे सदन व्हावे अशी ज्या सभागृहाकडून अपेक्षा होती ते आज उनाड कारट्यांच्या टोळीप्रमाणे वागतांना आढळते," तेव्हा तर निषेधाचा केवढा कल्लोळ राज्यसभेने केला होता!

एवढ्या उदाहरणांवरूनही एक गोष्ट स्पष्ट होते ती अशी की ज्या बाबींबद्दल राज्यसभेने लोकसभेशी आपले मतभेद आग्रहपूर्वक मांडले वा ज्या कारणांनी तिने त्या सभागृहास वेळोवेळी विरोध केला त्यात कुठेही राज्यांच्या हक्कांचा वा हितसंबंधांचा प्रश्न कधीच निगडित नव्हता. म्हणजे संघराज्यात्म द्वितीय सदन म्हणून या सभागृहाचा उपयोग आजपर्यंत तरी झालेला नाही आणि त्याची आहे ती रचना कायम राहील तोपर्यंत तसा तो होणे शक्यही नाही.

पात्रतेच्या विशेष अटी घालण्यामागे घटनाकारांच्या असलेल्या अपेक्षाही या सभागृहाने पूर्ण केलेल्या नाहीत. पाच वर्षे अधिक वयाची अट, बारा सभासदांना गुणवत्तेच्या आधारे नामनिर्देशित करण्याची तरतूद, सामान्य मतदारांऐवजी आमदारांकरवी अप्रत्यक्ष पद्धतीने करावयाची निवड वगैरे तरतुदींमुळे, "निष्णात व्यक्तींच्या ज्ञानाचे व सुप्रतिष्ठितपणाचे प्रत्यंतर राज्यसभेतील चर्चांमधून मिळेल"[१] अशी घटनाकारांची अपेक्षा होती. प्रत्यक्षात तसे घडले नाही. डॉ. आंबेडकर, डॉ. हृदयनाथ कुंझरु आणि श्री. पी. एन्. सप्रू प्रभृतींच्या अपवादात्मक उपस्थितीमुळे या सभागृहाची प्रतिमा व प्रतिष्ठा प्रसंगी उंचावली असली तरी एकंदरीत पक्षीय राजकारणाच्या धुराळ्यामुळे या सदनाची अवस्था वा पातळी लोकसभेपेक्षा फार निराळी वा वरची राहू शकली नाही. निवडणुकींमध्ये मतदारांनी धिक्कारलेल्या पण सत्तारूढ पक्षासाठी 'अनिवार्य' असलेल्या अनेक व्यक्तींना संसदेत सामावून घेण्यासाठीच या सभागृहातील जागांचा बव्हंशी दुरुपयोग करण्यात आला. राजकीय पक्षांची ही दुय्यम दर्जाची नेतेमंडळी स्वाभाविकच या सभागृहाकडून अपेक्षित असलेली परिपक्व व जबाबदार भूमिका पार पाडण्यास असमर्थ ठरली. आंबेडकरादी उपरोल्लेखित स्वयंप्रज्ञ नेत्यांची परंपरा पुढे खंडित झाली आणि राज्यसभेतसुद्धा लोकसभेइतकीच पक्षांध, पक्षपाती व अविचारी सभासदांची गर्दी झाली. श्रीमती गांधींची जेव्हा प्रथम (१९६६) पंतप्रधान म्हणून निवड झाली तेव्हा त्या याच सभागृहाच्या सदस्या होत्या यावरूनसुद्धा हे सभागृह पक्षीय राजकारणापासून पुरते अलिप्त नव्हते हेच सिद्ध होते. (जनता पक्षाने आपल्या घटनेत, त्या पक्षाचा संसदीय नेता

हा लोकसभेचाच सभासद असला पाहिजे, अशी जी तरतूद केली आहे ती या संदर्भात स्वागतार्ह ठरते.) राज्यसभेत पक्षनिष्ठांनी भारावलेल्या सभासदांचीच भरती झाल्यामुळे लोकसभेतील घिसाडघाईवर व भावविवशतेवर राज्यसभेच्या विवेकाचा व तर्कनिष्ठेचा अंकुश असल्याची उदाहरणे फारशी कधी पाहायला मिळालीच नाहीत. सत्तेचा उन्माद आणि पक्षनिष्ठांचे केविलवाणे प्रदर्शन ही लक्षणे दोन्ही सभागृहांमध्ये सारखीच प्रत्ययास आली.

राज्यसभेच्या उमेदवारीसाठी अधिक वयाची पात्रता अट घटनेने घातली असली तरी राज्यसभासदस्यांचे सरासरी वय लोकसभासदस्यांच्या सरासरी वयापेक्षा फार मोठे असल्याचे प्रत्यक्षात कधीच आढळले नाही. नामनिर्देशित सभासदांचा सभागृहाच्या कामकाजातील सहभाग व मतदान अन्य सभासदांपेक्षा मूलतः वेगळ्या प्रकारचे वा उच्चतर स्तरावरचे होते असेही म्हणण्यास वस्तुस्थितीचा आधार नाही. वेगवेगळ्या क्षेत्रातील स्वपक्षीय व्यक्तींना वाटावयाचा 'मलिदा' म्हणूनच या पदांची खैरात सत्ताधाऱ्यांनी केल्याची अनेक उदाहरणे देता येतील. परिणामी हे सभासदही आपली नियुक्ती करणाऱ्यांबद्दल 'कृतज्ञ' राहाण्याच्याच प्रयत्नात असल्याचे आजवर निदर्शनास आले. अशा प्रकारे राज्यसभेतील सभासद ना राज्याचे प्रतिनिधी ठरू शकले ना राज्यसरकारचे! ते फक्त आपापल्या पक्षांचेच प्रतिनिधी ठरल्यामुळे राज्यसभेचा 'पक्षातीत सदन' हा दर्जा कधी प्रत्ययास येऊच शकला नाही.

प्रमाणबद्ध प्रतिनिधित्वाची तरतूद राज्यविधानसभांचे राजकीय रंग राज्यसभेत प्रतिबिंबित करविण्यास अनुपयुक्त सिद्ध झाली आहे. १९५२ सालच्या विधानसभांमधील विरोधी पक्षांचे संख्याबळ बऱ्याच प्रमाणशीरपणे राज्यसभेत प्रतिनिधित झाले होते. पण पुढे दर दोन वर्षांनी राज्यसभेच्या एक तृतीयांश सभासदांच्या निवडणुका होत गेल्यावर मात्र अधिकाधिक प्रमाणात काँग्रेसचेच प्रतिनिधी या सभागृहात निवडून येत राहिले. अनेक राज्यांमधून विरोधी पक्षांचा एकही उमेदवार निवडून येऊ शकला नाही. परिणामी १९६७ पर्यंत हे सदन जवळपास केवळ काँग्रेस पक्षाचेच सदन झाले. १९६७ साली श्रीमती गांधींना लोकसभेत सत्ता टिकविण्यापुरते बहुमत कसेबसे उभे करावे लागले, तेव्हासुद्धा राज्यसभेत मात्र त्यांचा पक्ष प्रचंड बहुमतात होता. पण १९७१ साली त्या जेव्हा लोकसभेत प्रचंड बहुमतानिशी (३५०।५२५) निवडून आल्या तेव्हामात्र राज्यसभेत त्यांच्या पक्षाचे अवघे ९० (२४० पैकी) सभासद होते. या उलट संघटना काँग्रेसला लोकसभेत फक्त सोळा जागा मिळाल्या असताना राज्यसभेत मात्र ३९ जागा होत्या. आज १९७७-७८ साली जनता पक्षाला लोकसभेत जेव्हा प्रचंड बहुमत मिळाले आहे तेव्हा राज्यसभेत मात्र त्याचे संख्याबळ अगदीच नगण्य आहे आणि याउलट स्थिती काँग्रेस पक्षाची आहे. ज्या घटकराज्यांचे प्रतिनिधित्व राज्यसभा करते तिथेही जनतापक्षाची सरकारे आज बव्हंशी सत्तेवर आहेत आणि निकटच्या भवितव्यात उरलेल्या राज्यातही ती येण्याची लक्षणे स्पष्ट दिसत आहेत. वर्तमान राज्यसभा या राज्यसरकारांचे कोणत्याही अर्थाने प्रतिनिधित्व करीत नाही. पण तरीही तिचे उपद्रवमूल्य मात्र कोणत्याही प्रकारे उणावलेले नाही.

यावर्षी (१९७८) राज्यसभेचे ⅓ सभासद नव्याने निवडले जाणार आहेत. ते सारे जनता पक्षाचे असतील हे उघडच आहे. पण तरीदेखील आहे त्या शक्तिसंतुलनात फार मूलगामी असा बदल होणे शक्य नाही. १९८० साली सुरळीत राज्यकारभार करण्याइतपत बहुमत जनता पक्षाला राज्यसभेत मिळू शकेल. आणि राजकीय प्रवाहांची आज आहे ती दिशा अशीच टिकून राहिल्यास १९८२ साली जनता पक्ष राज्यसभेतील जवळपास सगळ्या जागा बळकावू शकेल. म्हणजे मग यदाकदाचित पुढच्या लोकसभा निवडणुकीचा निर्णय जर जनता पक्षाच्या विरुद्ध गेला आणि काँग्रेस पक्षाला जर बहुमत मिळाले तर राज्यसभेतील विरोधी जनता पक्षाचे बहुमत त्या सरकारच्या वाटा अडवून उभे राहाण्याचा धोका आज आहे तसाच राहील. आणि समजा जर जनता पक्षालाच पुन्हा सत्ता मिळाली तर दोन्ही सभागृहात एकाच पक्षाचे निर्णायक बहुमत राहून राज्यसभेचे अस्तित्व पुन्हा एकदा केवळ पुनरावृत्ती करणाऱ्या अलंकारवजा सभागृहाचे होऊन जाईल. एकात्र

पद्धतीने व सारख्याच दृष्टिकोनातून विधेयकाचा दोनदा विचार करणाऱ्या दोन स्वतंत्र सभागृहांची ही चैन भारतासारख्या गरीब राष्ट्राला मुळीच परवडण्यासारखी नाही.

नुसती उजळणी करणारे असे द्वितीय सभागृह अनावश्यक तर आहेच शिवाय एका दृष्टीने ते अवांछनीयही आहे. अर्थात त्यामुळे द्वितीय सदन असूच नये असे मात्र येथे सुचवायचे नाही, तर दुसऱ्या सदनाची एक निश्चित आणि निम्न सदनाहून निराळी अशी भूमिका निःसंदिग्धपणे स्पष्ट केली जावी हीच या विवेचनामागील अपेक्षा आहे. दोन्ही सभागृहे जेव्हा तीच ती कामे करीत राहातात तेव्हा त्यांचे शांततापूर्ण सहअस्तित्व उत्तरोत्तर अवघड होणे अटळ ठरते. त्यांच्या परस्परभिन्न अशा भूमिका जर लवकरात लवकर स्पष्ट केल्या गेल्या नाहीत तर त्यांच्यातील 'संघर्षाची परंपरा' पक्की होत जाते आणि जे सर्वार्थांनी लोकसभेतच बसण्याच्या पात्रतेचे असतात असे अनेक नेते राज्यसभेकडे आकृष्ट होत जातात. दोन सभागृहांमधील संघर्ष हा राजकीय शक्तींचा केवळ अपव्यय असून सभागृहांचे मूल्य त्यातून कोणत्याच अर्थाने वाढू शकत नाही. उलट एकंदरीत संसदेचेच त्यामुळे लोकांच्या दृष्टीने अवमूल्यन होणे अनिवार्य ठरते, हा मॉरिस–जोन्स यांनी[३] खूप वर्षांपूर्वी देऊन ठेवलेला इशारा आज तितक्याच गंभीरपणे विचारात घेतला जाणे आवश्यक आहे.

संसदेच्या दोन्ही सभागृहांमधील संबंधांबाबत पंचवीस वर्षांपूर्वी पं. नेहरूंनी म्हटले होते की "भारतीय घटनेनुसार, आपापल्या घटनादत्त क्षेत्रात क्रियान्वित असलेल्या, दोन सभागृहांची मिळून संसद होते ... ज्या प्रदीर्घ संघर्षांच्या इतिहासातून इंग्लंडची संसद अस्तित्वात आली आहे तसा इतिहास भारतीय संसदेच्या पाठीशी नसल्यामुळे इथल्या सभागृहांना वरिष्ठ आणि कनिष्ठ अशी नावे देणे उचित नाही. अन्य कोणत्याही लोकशाही संरचनेप्रमाणे भारतीय घटनेची यशस्वी कार्यवाहीसुद्धा या दोन सदनांच्या घनिष्ट सहकार्यावरच अवलंबून आहे. किंबहुना, एकाच संरचनेचे ते दोन भाग असल्यामुळे त्यांच्यात सहकार्य व सहिष्णुता जर नसेल तर असंख्य अडचणी संभवतील आणि घटनेचे कार्य योग्य प्रकारे चालणेच अशक्य ठरेल. दोन्ही सभागृहात संघर्षाचे प्रसंग उद्भवणे ही खेदाची बाब आहे. राष्ट्रउभारणीच्या अंगीकृत महान कार्यात ज्यांना रस आहे त्यांनी या सभागृहांमध्ये सहयोग आणि परस्परसन्मान निर्माण करण्याचे कसून प्रयत्न केले पाहिजेत."[४] आज तर ही गरज तेव्हापेक्षाही अधिक प्रकर्षाने जाणवू लागली आहे.

राज्यसभेचे वर्तमान स्वरूप कायम असेपर्यंत संसदेच्या दोन्ही सभागृहात सामंजस्य व सहकार्य आणण्याचे कोणतेही प्रयत्न अयशस्वीच होणार हे आजवरच्या अनुभवावरून सहज पटण्यासारखे आहे. लोकसभेपेक्षा भिन्न पाया, कर्तव्ये, दृष्टिकोन व जबाबदाऱ्या असलेले सभागृह म्हणून जर राज्यसभेचा या राज्यव्यवस्थेस उपयोग व्हावयाचा असेल तर त्यासाठी तिच्या निवडणूक पद्धतीपासूनच बदल करण्याची नितांत आवश्यकता आहे. मतदानाची रीत आहे तीच कायम ठेवूनही जर एक छोटासा बदल तीत केला तरी बरेच काही साध्य होण्यासारखे आहे. हा बदल असा की **राज्यसभेच्या सभासदांचा कार्यकाल हा त्यांना निवडून देणाऱ्या राज्यविधानसभांच्या कार्यकालाशी समकक्ष असावा**. पूर्णकाल जी विधानसभा सत्तेवर राहील तिचे राज्यसभेतील प्रतिनिधीसुद्धा पाच वर्षांचा पूर्ण कार्यकाल उपभोगू शकतील. पण काही कारणाने जर विधानसभा निलंबित (सस्पेंडेड ॲनिमेशन) करण्यात आली तर त्या निलंबनकाळापुरते संबंधित राज्यसभासदस्यांनाही निलंबित केले जावे. जर एखाद्या विधानसभेचे कोणत्याही कारणास्तव मुदतपूर्व विसर्जन झाले तर तिने निवडलेल्या राज्यसभेच्या सभासदांचाही कार्यकाल नियम मुदतीपूर्वी संपुष्टात यावा. नवी विधानसभा निवडून येताच तिने नव्याने आपले राज्यसभेवरील प्रतिनिधी निवडावेत. अशी तरतूद केल्यास राज्यसभा तर खऱ्या अर्थाने राज्यांची प्रातिनिधिक होईलच पण संबंधित विधानसभा आपल्या राज्यसभेतील प्रतिनिधींवर यथोचित नियंत्रणही ठेवू शकतील.

बारा सदस्य नामनिर्देशित करण्याचा राष्ट्रपतीस (म्हणजेच पर्यायाने केंद्रीय मंत्रिमंडळास) जो अधिकार आज आहे त्याऐवजी के. व्ही. राव यांनी फार पूर्वी केलेली एक सूचना किंचित फेरफार करून

अनुक्रमणिका





स्वीकारणे अधिक इष्ट ठरेल. सर्वोच्च व उच्च न्यायालयांचे सेवानिवृत्त सरन्यायाधीश, सर्व माजी राष्ट्रपती व राज्यपाल, परदेशात काम केलेले सेवानिवृत्त राजदूत, सैन्यातील सेवानिवृत्त वरिष्ठ अधिकारी, केंद्रीय सनदी सेवेतून निवृत्त झालेले सचिव वगैरेंना तहाहयात वा विशिष्ट काळासाठी द्वितीय सभागृहावर नियुक्त करण्याची शिफारस श्री. राव यांनी केली होती.[१] या शिफारसीत एक बदल सुचवावासा वाटतो तो असा की ही नियुक्ती करण्याचा व तिचा कार्यकाल ठरवण्याचा मनःपूत अधिकार केंद्रसरकारला असू नये कारण आजच्या प्रमाणेच याही अधिकाराचा दुरुपयोग पुढेही संभवेल. त्यापेक्षा **काही विशिष्ट पदाधिकारी आपल्या पदावरून निवृत्त झाल्यानंतर दोन वा तीन वर्षांकरिता आपोआपच राज्यसभेवर नियुक्त व्हावेत.** तिथे जाणे वा न जाणे हे सर्वस्वी त्यांच्याच इच्छेवर अवलंबून असावे. असे केल्यास राज्यसभेवर नियुक्त होण्याच्या अभिलाषेने सत्ताधाऱ्यांची मर्जी संपादन करण्याची व त्यासाठी आपल्या स्वातंत्र्याची किंमत मोजण्याची पाळी संबंधित पदाधिकाऱ्यांवर येणार नाही.

गतसत्ताक विधानसभांनी निवडलेले व इतिहास-जमा झालेल्या राजकीय शक्तींचे प्रतिनिधित्व करणारे बहुसंख्य सभासद राज्यसभेत असल्यामुळे आज जी विपरीत स्थिती निर्माण झालेली दिसते ती निर्माण होण्याची शक्यताच वरील प्रकारचे बदल केल्यानंतर उरणार नाही. राज्यसभेच्या वर्तमान रचनेत हा दोष अंगभूतच आहे. समजा विधान-सभांची जरी मुदतपूर्व विसर्जने झाली नाहीत तरीसुद्धा विधानसभासदस्य व राज्यसभेचे सदस्य याच्या कार्यकालात एक वर्षाची तफावत असल्यामुळे एका विधानसभेने केलेली राज्यसभेच्या सभा-सदांची निवड तिच्यानंतर येणाऱ्या विधानसभेला मान्य असेलच असे नाही पण तिला या संदर्भात कसलेच अधिकार मात्र असत नाहीत. प्रतिनिधि-त्वाच्या गतिशील तत्वांशी हे मुळातच विसंगत आहे, शिवाय त्याचे संभवणारे राजकीय परिणामही अनिष्ट आहेत. वरील बदल केल्यास ही विसंगती दूर होऊ शकेल. राज्यसभेची अडवणूकक्षमता कमी होऊन ते सभागृह जनइच्छेचे व राज्यविधानसभांचे खऱ्या अर्थाने प्रतिनिधित्वही करू शकेल.

राज्यसभेच्या अधिकारांच्या फेरमांडणीच्या संदर्भातही एक बदल असा सुचवावासा वाटतो, की 'राज्यसभा' हे या सभागृहाचे नाव अन्वर्थक ठरण्याच्या दृष्टीने त्याच्या काही अधिकारांमध्ये वाढ आणि इतर काही अधिकारांमध्ये कपात करणे आवश्यक आहे. घटक-राज्यांची स्वायत्तता, हक्क व हितसंबंध यांच्याशी संबंधित जे अधिकारविषय असतील त्याबद्दलचे राज्यसभेचे अधिकार नुसते वाढवूच नयेत तर ते अंतिम व निर्णायक करून टाकावेत. सीमाप्रश्न, नद्यांच्या पाणीवाटपसमस्या, आंतरराज्य व्यापार, राज्यसूचीतील अधिकार-विषय, नव्या राज्यांची निर्मिती, राज्यसर-हद्दींची पुनर्रचना, राज्यांतील आणीबाणी वगैरे विषयांसंबंधी केंद्रीय संसदेचे निर्णय आजच्या-सारखे दोन्ही सभागृहांच्या संमतीने तर व्हावेतच पण दोन्ही सभागृहात मतभेद निर्माण झाले असता मात्र आज जशी दोन्ही सभागृहांचे संयुक्त अधिवेशन बोलावून त्यात लोकसभेला तिच्या दुपटीहून जास्त संख्याधिक्याचा फायदा मिळण्याची संधी उपलब्ध आहे तशी ती ठेवू नये. तर वरील बाबींसंबंधी राज्यसभेचाच निर्णय अंतिम ठरावा. असे केल्यास संघराज्यरचनेच्या दृष्टीने अनेक फायदे संभवतात : एक तर त्यामुळे राज्य-सभेला एक निश्चित प्रयोजन, वेगळे व्यक्तिमत्त्व आणि भिन्न प्रकारचे कार्य प्राप्त होईल आणि दुसरे असे की राज्यांच्या स्वायत्ततेत केंद्रसत्तेकडून अति-चार होण्याची शक्यताही उणावेल.

परंतु वरील प्रकारचे अधिकारविषय वगळता अन्य कोणत्याही बाबतीत मात्र राज्यसभेचे स्थान हे स्पष्टतः लोकसभेपेक्षा दुय्यम असावे. अन्य कोण-त्याही क्षेत्रात लोकसभेने पास केलेले कायदा वा घटना दुरुस्तीचे विधेयक अडविण्याचा निर्णायक अधिकार राज्यसभेला मुळीच असता कामा नयेत. आज **अर्थविधेयकाबाबत राज्यसभेचे अधिकार जसे मर्यादित आहेत तसेच ते राज्यांशी संबंधित विषय सोडून बाकीच्या सगळ्या अधिकारविषयांबाबत असावेत.** लोकसभेच्या बदलत्या धोरणप्रवाहांच्या वाटा अडवणाऱ्या लोकविरोधी अडथळ्याचे आजचे

अनुक्रमणिका

स्वरूप राज्यसभेला कधीच असता कामा नये. या अधिकारकपातीमधूनसुद्धा राज्यसभेची प्रतिष्ठा उंचावणारच आहे.[६]

४३ व्या घटनादुरुस्तीच्या अनुषंगाने अशी एक शिफारस मध्यंतरी करण्यात आली होती की सर्वसामान्य विधेयकासंबंधी दोन सभागृहात मतभेद झाल्यावर जशी संयुक्त अधिवेशनाची तरतूद आहे तशीच, राष्ट्रपतीला ४२ व्या घटनादुरुस्तीच्या अंतिम कलमान्वये प्राप्त झालेल्या विशेषाधिकाराचा वापर करून, घटनादुरुस्तीविधेयकासंबंधी मतभेद झाल्यास अुद्‌भवणारा पेच सोडविण्यासाठी देखील करवून घ्यावी. आमच्या मते हे अनेक कारणांनी गैर आहे. एक तर ज्या ४२ व्या घटनादुरुस्तीचे घटनेतून अुच्चाटन करणे नव्या राज्यकर्त्यांना अभिप्रेत आहे तिच्यात एका कलमाचा त्यांनी आधार घेणे राजकीय दृष्टचा सोईचे असले तरी नैतिक दृष्टचा अनुचित आहे. आणि दुसरे असे की अशी तरतूद करून प्रश्न सुटण्याऐवजी अधिक विकट होण्याचीच शक्यता मोठी आहे. संसदेच्या संयुक्त अधिवेशनात आज तरी विरोधी काँग्रेस पक्षाचीच ताकद वाढेल या वस्तुस्थितीकडे वरील शिफारस करणाऱ्यांचे दुर्लक्ष झालेले दिसते.

आम्ही सुचवलेल्या दुरुस्त्यांमुळे राज्यसभा कोणत्याही एका पक्षाची बटीक बनण्याचा धोका टळणार आहे. शिवाय घटकराज्यातील पक्षोपपक्षांचे बलाबलही तीत यथोचित प्रमाणात प्रतिबिंबित होअू शकणार आहे. ‘सभासदांच्या निष्ठा वळावीत नेणे हा सर्वच संस्थांचा स्वभावधर्म असतो’[७] आणि आजवरच्या इतिहासाने हेच सिद्ध केले आहे की राज्यसभासुद्धा या नियमाला अपवाद नाही. घटनाकारांच्या आदर्शवादी दृष्टीला जरी ही शक्यता जाणवली नसली तरी त्यांनी निर्माण केलेल्या संरचनांमधून अशीच राज्यसभा आकारास येणे व तिचा निम्नगृहाशी संघर्ष होणे अनिवार्यच होते. आज प्रथमच वेगळा पक्ष केंद्रसत्तेवर आल्यामुळे हा अंतर्विरोध अधिक प्रत्ययकारी झाला. यापुढे काँग्रेस पक्षाइतकी दीर्घकाळ कोणत्याही एकाच पक्षाला सत्ता अुपभोगता येण्याची सुतराम शक्यता नसल्यामुळे राज्यसभेची ही सदोष रचना व भूमिका शक्य तितक्या लवकर बदलणे अगत्याचे झाले आहे.

जनता पक्षाने सत्तेवर आल्यानंतर, राष्ट्रपतीच्या पहिल्या अभिभाषणाद्वारे समग्र राज्यघटनेचाच, तिच्या प्रत्यक्ष कार्यवाहीच्या प्रकाशात, फेरविचार करून नवे समावेशक घटनादुरुस्ती विधेयक आपण लवकरच मांडू असा मनोदय व्यक्त केला होता. तसे विधेयक तयार करीत असताना राज्यसभेबाबतही वरील दिशेने विचार व्हावा अशी अपेक्षा आहे. अन्यही काही पर्याय मांडले जाऊ शकतील तेही विचारात घेतले जावेत. पण कोणत्याही परिस्थितीत आहे त्या स्वरूपात राज्यसभा टिकून राहू नये. आजच्या स्थितीत तिच्या अस्तित्वाला कोणतेही प्रयोजन वा समर्थन नाही.

संदर्भ सूची :

१. घटनासमिती चर्चा– खंड आठवा, पृ. ४८९.
२. एन्. गोपालस्वामी अय्यंगार : घ० स० चर्चा– खंड चवथा, पृ. ९२७.
३. मॉरिस– जोन्स, पार्लमेंट इन् इंडिया, पृ. २६२.
४. नेहरू, जवाहरलाल, राज्यसभेसमोरचे भाषण, दि. मे ६, १९५३.
५. राव के. व्ही., पार्लमेंटरी डेमॉक्रसी इन् इंडिया, पृ. १३१.
६. रेड्डी, सी. जी. के. ‘रिफॉर्मिंग दी राज्यसभा,’ इंडियन एक्स्प्रेस, दि. जून २२, १९७७.
७. मॉरिस– जोन्स, पूर्वोक्त, पृ. २६३.

प्रमिला कुलकर्णी

माडगूळकर व परंपरावाद

मी रेडिओचे बटण फिरवले. सुधीर फडके गात होते—

रामचन्द्र स्वामी माझा, राम अयोध्येचा राजा
रामे धनुष्य मोडिले
... ...
रामे शिळा उद्धरिली

"ही रामदासांची धाटणी. रामदासांची रचना दिसते" मी मनात म्हणत होते. 'अहिल्या शिळा राघवे मुक्त केली' या रामदासांच्या ओळी नजरेसमोर होत्या. इतक्यात 'कवी ग. दि. माडगूळकरांची रचना आपण ऐकलीत' असे निवेदिकेने सांगितले. मी आश्चर्यचकित झाले. पुन्हा एकदा मी अशीच फसले होते :

"नीज वो श्रीहरी चांद ये मोहरू
नंदराणी तुला गातसे हल्लरू
... ...
झोपली गाऊली झोपले वासरू

"मोहरू ... हल्लरू ... गाऊली— काय शब्द आहेत ज्ञानेश्वरांचे ! किती नाजुक, किती यथार्थ ! ! "

"ही रचना कवी माडगूळकर यांची होती."

इतकी कशी फसले मी ? की रामदास, ज्ञानेश्वर पुन्हा एकदा माडगूळकरांच्या मुखातून बोलू लागले आहेत ?

हिंदी चित्रपटातील लारीलप्पा गाण्यांचा तो काळ होता. संडे की संडे आना, जवानीकी रेल चली जायेरे, शोला जो भडके... तरूण पिढी ठेका धरून गात होती. थोडा विचार करणारी मंडळी विचारीत होती "यात काव्य आहे काय ? अभिजात संगीताचा तरी मागमूस आहे काय ? मग काय आहे त्यात ? त्यात फक्त व्यवसाय आहे. भडक भावनांना चेतविणे आहे, पाश्चात्य पद्धती व सूर यांची नक्कल आहे" काहीतरी आपण गमावित आहोत. मराठीपणापासून दूर जात आहोत. अशा परिस्थितीत कळाहीन भूमीतून गवताचे हिरवे पाते डोकवावे तशा ओळी ऐकू येऊ लागल्या—

'काय सांगु देवाची मात ।
झाला महार पंढरिनाथ'

मराठी माणूस एकदम खूष झाला. हृदयात कोठे तरी मुरमुसून बसलेल्या भावनेला साद घातली. ओळखीची खूण पटली. आबालवृद्ध गाऊ लागले 'झाला महार पंढरिनाथ'—

माडगूळकर झपाट्याने लिहीत होते. कबिराचे विणतो शेले, सौंगडी कृष्ण सुदाम्याचा, विठ्ठला तू वेडा कुंभार, दास रामाचा हनुमंत नाचे, श्रीहरी विदुराघरी पाहुणा, नारदा मुनिवरा... चढत्या पायरीने माडगूळकर लिहू लागले. विविध भावभावनांनी, अपघातांनी, सुखदुःखांनी, बाल्य, तारुण्य, वार्धक्य, मृत्यू या अवस्थांनी भरलेले मानवी जीवन रसरंगाचे पाहाळ घेऊन माडगूळकरांच्या काव्यातून उलगडू लागले.

माडगूळकर अस्सल मराठी कवी होते. तो अस्सलपणा त्यांनी जसा संतकाव्यातून घेतला होता तसाच शाहिरी काव्यातूनही उचलला होता. जाळीमंदी पिकली करवंद... 'झाला महार' इतकीच महाराष्ट्राला आवडली. चिंचा आल्यात पाडाला, चोळी माझी पाठीवर उसवली, बुगडी माझी सांडली ग अशा अनेक लावण्या त्यांनी रचल्या. या कवीच्या प्रतिभेचे वैशिष्टच हे की एखाद्या काव्यप्रकाराचे वैशिष्टच ती मुळातून तंतोतंत उचलते. रामदास,

अनुक्रमणिका

ज्ञानेश्वर यांची शब्दकळा व रचनापद्धती माडगूळकरांनी इतकी आत्मसात केली की ही रचना रामदास ज्ञानेश्वरांची की माडगूळकरांची? ऐकणारा संभ्रमात पडावा. रामजोशी या चित्रपटातील 'पंचांग सांगता' हा सवाल जबाब रामजोशींचा आहे असे बराच काळ मला वाटत होते. नंतर केव्हातरी ती रचना माडगूळकरांची असल्याचे माझ्या वाचनात आले. प्रश्नोत्तरे करणारे व्यवसायाने तमासगीर, प्रश्न ऐहिक व सूचक अर्थ अध्यात्मिक हे मिश्रण चपखलपणे साधलेले आहे. शाहिरी काव्याचे हे प्रकार माडगूळकरांनी त्याच्या सर्व कळांसह लिहिले.

तत्कालीन सामाजिक, राजकीय परिस्थितीशी कवीची असलेली बांधिलकी कोणीच अमान्य करीत नाही. चिनी आक्रमणाच्या काळात माडगूळकरांच्या कवितेने आणखी एक वळण घेतले. जिंकू किंवा मरू, अशोक चक्रांकिता, आम्ही भारतीय भगिनी भारतीय नागरिकांचा ... वगैरे.

जोगिया, चैत्रबन असे काव्यसंग्रह प्रसिद्ध होत होते. माडगूळकर मेघवृष्टीने काव्ये लिहित होते. त्यांची संख्या हजारावर गेली होती. बरेचसे लेखन, चित्रपटांसाठी होते. पण चित्रपटाचा बाजारीपणा सहसा त्यांच्या लेखनात आला नाही. संगीत दिग्दर्शकाच्या तालासुरावर कविता बेतण्याचे प्रसंग त्यांच्यावर आलेही असतील. पण गंमत अशी की तोही प्रकार त्यांच्या प्रतिभेने पचवून टाकला. चित्रपटातील त्यांची पदे ऐकताना आधी शब्द मग सूर इतकी सहज वाटतात. वाल्मिकीने आधी रामायण रचले मग राम झाला; माडगूळकरांनी आधी शब्द रचले त्यावरहुकूम चाली व पात्रस्वभाव ठरले– असे वाटावे इतकी ती रचना अकृत्रिम सफाईदार वाटते. फिल्मी गाण्यांना सुंदर आशयाचे, रसाळतेचे टॉनिक त्यांनी दिले. सुदैवाने चित्रपटासारखे प्रभावी माध्यम त्यांच्या गीतांना मिळाल्यामुळे ती लोकांपर्यंत जाऊन पोचली. चित्रपटाने आम्हाला काय दिले? अनेक दुर्दैवांचाच उल्लेख करावा लागेल. मात्र मराठी चित्रपटाने एक उपकार केला की अस्सल, रसाळ, प्रासादिक काव्याची गोडी माडगूळकरांच्या काव्याच्या रूपाने मराठी माणसाला लावली. चित्रपटातील प्रसंग, चाल यांच्या आकर्षणाने का होईना मराठी भाषिक माडगूळकरांची गीते गुणगुणतात. नकळत त्यातला आशय, भाषा यांचा परिचय त्यांना होतो. जगदीश खेबुडकर, खानोलकर, महानोर यांच्या शब्दकळेचाही परिचय चित्रपटातून होत आहे ही गोष्ट चांगली आहे.

'जगी ज्यास कोणी नाही त्यास देव आहे' ही श्रद्धा असली तरी माडगूळकरांनी आपले जीवन अखंड धडपड, परिश्रमातून उभे केले होते. दारिद्र्य, अपमान, धडपड, आशानिराशा या पायऱ्यांवरून ते यशाच्या शिखरावर चढले. त्यांच्या पाऊलखुणा त्यांच्या काव्यात आहेत.

धरेवरी अवघा फिरलो। निळ्या अंतराळी शिरलो
कधी उन्हामध्ये न्हालो। कधी चांदण्यात.
जगाचा उलटा न्याय

इथे फुलांना मरण जन्मता
दगडांना पण चिरंजीविता
बोरिबाभळी उगाच जगती
चंदनमाथी कुठार...

– यात आहे. तर 'जग हे बंदिशाला' मध्ये 'कुणी न येथे भला चांगला जो तो पथ चुकलेला' पथ चुकलेल्या जीवनाच्या वाटचालीचे यथार्थ दर्शन आहे.

मानवी जीवनाच्या सर्व अवस्था त्यांच्या काव्यात येतात. त्यातल्या बारकाव्याने मन बहरून येते.

लपविलास तू हिरवा चाफा, कशी ही लाज गडे, पाठ शिवाहो, नवीन आज चंद्रमा, येणार नाथ, शपथ प्रीतीची, धुंदमधुमती, आज सुगंधित झाले जीवन– प्रीतीचे, वैवाहिक जीवनाचे, तृप्ततेचे बारीकसारीक उन्मेष माडगूळकरांनी टिपले आहेत. भावनाविष्काराची व त्यांच्या सौंदर्याची चर्चा करावयाची झाली तर तो स्वतंत्र विषय होईल.

गीत रामायणात माडगूळकरांच्या प्रतिभेने कळस गाठला. हा परंपरावाद की पुराणपूजन असल्या भाल्यांनी न टोचता सुखदुःखांनी भरलेले एक व्यक्तिजीवन एवढ्याच नजरेने जो पहातो त्याला त्यातले अक्षर सौंदर्य दिसते. आशय व आविष्कार यांचे मधुर मीलन गीतरामायणात आहे. आशय,

शब्द, सूर, ताल एकमेकांच्या हातात हात घालून त्यात फेर धरून नाचत आहेत. प्रतिभाविलासाचा तो एक अप्रतिम नमुना आहे. रामचरित्रातील प्रसंग रसाळ वाणीत सांगत सांगत शेवटी जीवनाचा अर्थही माडगूळकर सांगतात. नाकर्त्या दैववादी माणसाने लावलेला तो अर्थ नाही. त्याला रामाच्या कर्तव्य-निष्ठ, कर्तृत्ववान आयुष्याचा संदर्भ आहे. कर्तव्यकर्म केल्यानंतर सुखदुःखातून निसटून पल्याड गेलेल्या पुरुषाचे ते उद्‌गार आहेत :

दैवजात दुःखे भरता दोष ना कुणाचा
पराधीन आहे जगती पुत्र मानवाचा.

–अलिप्तपणे दुःखे पचविण्याचा हा मंत्र आहे. मृत्यू हे माणसाचे चिरंतन दुःख आहे. बुद्धीच्या विलासा-लाही जेथे हात टेकावे लागतात तो मृत्यू ही माणसाची मर्यादा आहे. 'मरण कल्पनेशी थांबे तर्क जाणत्याचा' मानवी बुद्धीची ही अपूर्णता आहे.

मानवी जीवनाचे यथार्थ वर्णन 'एक धागा सुखाचा शंभर धागे दुःखाचे' हे कधीही जुने न होणारे आहे. 'घटाघटाचे रूप आगळे, प्रत्येकाचे दैव वेगळे' माणूस जात एकच पण प्रत्येकाच्या वाट्याला आलेले जीवन वेगळे. हे जीवनातले वैचित्र्य. कुणी सुदैवी तर कोणी दुर्दैवी ! 'मुखी कुणाच्या पडते लोणी कुणा मुखी अंगार.'

माडगूळकरांच्या लेखनात श्रद्धा आहे. पण तिने माणूस आणि त्याचा भौतिक विकास यातले दोर कापून टाकलेले नाहीत. उलट डोळस श्रद्धेतून जी निष्ठा निर्माण होते ती भौतिकविकासाला उपकारक ठरते.

गदिमांवर परंपरावादाचा आरोप केला जातो. किंबहुना सर्वच मराठी साहित्य Traditional आहे असाही चिंतेचा सूर असतो. गदिमांच्या निमित्ताने येथे सर्व मराठी वाङ्‌मयाचा सूर तपासणे युक्त ठरेल.

गदिमांनी गीतरामायण लिहून पुन्हा एकदा सनातन कथा सांगितली इतका या रचनेचा संकुचित अर्थ कसा घेता येईल ? लोकशाहीचे खरे पालन रामकथेत आहे. लोकमत हा लोकशाहीचा प्राण. रामाने लोकमतासाठी स्वसुखाचा त्याग केला. पित्याने दिलेल्या वचनाच्या पूर्ततेसाठी सत्तात्याग केला. स्वसुखत्याग, सत्तात्याग, वचननिष्ठा ही लोकशाहीची मूल्ये. रोज लोकशाहीचे कीर्तन करणारे आजचे 'लोकशाहीपटू' वरील मूल्यांचे पालन किती करतात ? लोकशाहीच्या मूल्यांचे पालन जर वर्तमानकाळात दिसत नसेल तर साहित्यिक ते भूतकाळात शोधत राहिले तर परंपरावाद कसा झाला ? इंग्रजी राजवटीत आत्मविश्वास गमावलेल्या एतद्देशियांना चिपळूणकरांना स्वदेशाचा इतिहास सांगावा लागलाच. थोरले माधवराव, थोरले बाजीराव, छत्रपती शिवाजी, कर्ण हे राजे होते पण 'लोकशाही' हा शब्द न वापरता त्याचे खऱ्या अर्थाने त्यांनी पालन केले.

गदिमा हे सनातनी, परंपरानिष्ठ होते असे म्हण-णाऱ्यांनी त्यांची पहिलीच कविता वाचावी.

दगडाच्या देवा, दह्याच्या घागरी
अस्पृश्या घरी पाणी नाही
कडीतोडे ऐसा कृष्णाचा शृंगार
महाराचा पोर नंगा हिंडे.

परदुःखाची जाणीव, दलितांच्या वेदनेची जीव-घेणी कळ गदिमांच्या कवितेत आहे. खरा ब्राह्मण नाथचि झाला जो महाराघरी जेवला, झाला महार पंढरिनाथ, कबिराचे विणतो शेले, श्रीहरी विदुराघरी पाहुणा यातल्या जाणिवा कसल्या आहेत ? परमेश्वराचे अस्तित्व हा कवी श्रमात पहातो. जिथे राबती हात तेथे हरी; यत्न तो देव जाण राणी या रचनांचा विचार करावा. माडगूळकरांच्या चित्रपट कथा, कादंबऱ्या या संदर्भात पहाणे इष्ट आहे. दो आँखे बारह हाथ, तूफान और दिया, अपना हाथ जगन्नाथ, वरदक्षिणा, रामजोशी या चित्रपट कथा, आकाशाची फळं, वावटळ या सर्वांचा साकल्याने विचार केल्यास गदिमा आकलन होतील.

परंपरावाद तरी कशाला म्हणायचे ? मला वाटते ज्यावेळी तुच्छतेने हा शब्द वापरला जातो त्यावेळी त्याचा अर्थ श्रद्धा असा असतो. परमेश्वर, रामायण, महाभारत, भागवत, इतिहास यांच्यावर आधारित कथा, कादंबऱ्या, नाटके, काव्ये मराठी वाङ्‌मयात पुनःपुन्हा निर्माण होतात. प्रश्न असा आहे की वास्तवाच्या संदर्भात हे खरोखरच जुने झाले आहे काय ? कवीला ओढ असते ती चिरंतन मूल्यांची,

त्यातील सौंदर्य कधीही न संपणारे आहे. त्यांचा अर्थ व सौंदर्य साहित्यिकाला नवनवीन प्रत्यय आणून देतात. वर्तमानकाळातील नवीन जाणिवांही कित्येक वेळा त्याला जुन्यातून दिसतात. कीचकवध, काळातील निबंध, ययाती, कर्णकथा, आणीबाणीच्या काळात प्रा. नरहर कुरुंदकरांनी सांगितलेल्या इसापाच्या कथा– सामग्री जुनीच; अर्थ मात्र नवा असेही होत असते. कलावंताच्या निर्मितीच्या प्रेरणा लक्षात न घेता त्यावर सतत आरोप होतात; त्याचा तोकडेपणा सांगितला जातो. "आजच्या लेखकाला वस्तुस्थितीची जाणीव नाही. तो भूतकाळात रमतो." इ.

तसे मराठी वाङ्मयावर खूपच आक्षेप आहेत. ते श्रद्धाळू आहे, लैंगिक आहे, नवीन काव्य रोगट, किडके आहे वगैरे वगैरे. हा आरडाओरडा कोण करीत असतो ? बहुतांशी जो मराठी साहित्य सातत्याने, अभ्यासूवृत्तीने वाचत नाही तोच. जे वाचतात ते बेताने बोलतात. वरील आक्षेपकांच्या पुढे बहुधा वृत्तपत्रातील नाटकांच्या जाहिराती स्वामी, ययाती, श्रीमान् योगी, गीतरामायण असे लोकप्रिय साहित्य आणि वाङ्मयबाह्य फूटपट्टी लावून घेतलेली मोजमापे– इतकी सामग्री असते. श्री. भावे यांची श्री. अनील अवचट यांनी घेतलेली मुलाखतही वाचलेली असते. एखाद्या भाव्यांचे मत म्हणजे प्रातिनिधिक मत नव्हे. व्यावसायिक रंगभूमीवरील नाटके धंदा डोळ्यासमोर ठेवून बेतलेली असतात. स्वामी, ययातीबरोबर गारंबीचा बापू, कोसला बिढार, मुंबई दिनांक, थँक्यू मि. ग्लाड, पाचोळा, उध्वस्त धर्मशाळा असे कितीतरी साहित्य लिहिले जाते. त्यांचा वाचक सीमित असतो. वरील टीकाकारांपर्यंत ते पोचते किंवा नाही असे विचारण्यास थोडा संकोच वाटला तरी मनात शंका आल्याशिवाय रहात नाही. विजय तेंडूलकर, खानोलकर, जयवंत दळवी यांच्या कादंबरी नाटकांना लैंगिक म्हणून फेकून द्यायचे काय ?

बदलत्या समाजस्थितीचे पडसाद मराठी वाङ्मयात आहेत की नाहीत ? मला वाटते नव्या वाङ्मयीन प्रवृत्तीचा उदय समाजस्थितीच्या बदलत्या टप्प्यावरच झाला आहे. वाङ्मयाच्या इतिहासात तसे ठसे स्पष्टपणे दिसतात.

ज्ञानेश्वरांचे भाषिक बंड, देवाच्या दारात का असेना समानतेची संतांची दृष्टी, 'भेदाभेदभ्रम अमंगळ' सांगणारे तुकाराम, एकनाथांचे जीवन व भारुडे, प्रपंचवादाचा कल लक्षात घेऊन प्रपंचाची सनद देणारे रामदास, यत्न तो देव जाणावा, दुसरे ते राजकारण हे सर्व जुनाट कसे ? पराक्रम व शृंगाराने भरलेला पेशवेकाल शाहिरांनी पोवाडे व लावण्यात गुंतवून टाकला. जातगंगेचा किनारा ओलांडून रामजोशी लोकगंगेत विलीन झाले. इंग्रजी राजवटीतील केशवसुत, खाडीलकर, सावरकर, हरीभाऊ यांच्या लेखनाचा उगम समाज व राजकारणात आहे. स्वप्नाची समाप्ती, मातीचा पुत्र, गर्जा जयजयकार क्रांतीचा, सर्व समाजसापेक्ष आहे. गडकऱ्यांची 'एक समस्या' कविता पहावी. १९४० नंतरचे बदलते जीवन मर्ढेकरांनी टिपले. ग्रामीण, प्रादेशिक, झोपडपट्टया, वासुनाके आणि आता दलितांच्या चित्रणाने परंपरेचे सर्व कोलदांडे ओलांडले. लैंगिक जीवन हे तर जीवनाचे सर्वात गोपनीय दालन पण याही दालनात साहित्याने प्रवेश केला आहे. मालतीबाई बेडेकर, विजय तेंडूलकर, खानवेलकर, एलकुंचवार, सतीश आळेकर, भाऊ पाध्ये, अरुण साधू, 'स्त्री', 'सत्यकथा' ही मासिके, शंकरराव खरात, नामदेव ढसाळ, नारायण सुर्वे आणखी किती तरी नावे या संदर्भात घेता येतील. अगदी अलीकडील राजकीय उलथापालथीच्या संदर्भात १९७७ सह्याद्री दिवाळी अंकातील मधु मंगेश कर्णिक व श्री. दा. पानवलकर यांच्या अनुक्रमे उदयाचल व तो एक पक्षी ही भावचित्रे पहावीत.

सामाजिक, राजकीय, आर्थिक, औद्योगीकरण, शहरांची वाढ, खेडे व शहर यांच्या मिश्रणातून निर्माण होणारा अर्धवटपणा, ज्ञानाचे मनावर होणारे संस्कार, पाश्चात्यांशी जडलेले मानसिक नाते, अध्यात्म व ऐहिकता यांच्या फरपटीतून निर्माण होणारी बुवाबाजी, स्त्रियांमध्ये जागृत होणाऱ्या नव्या जाणिवा या सर्वातून प्रेरणा घेऊन मराठी वाङ्मय नवनवीन आकार घेत आहे. जीवनाचा कोणताही भावनिक व वैचारिक भाग वाङ्मयाला अस्पर्श नाही. मात्र एक खरे की इतके असूनही साहित्यिकाची भूमिका राजकारण्याची,

अनुक्रमणिका

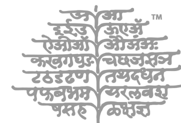
समाजपरिवर्तनकाराची अथवा संस्कृति–संवर्धकाची नसते, तो असतो निखळ कलावंत, तो आपल्या पद्धतीने जात असतो. राजकारण, सामाजिक विषमता यातून निर्माण झालेल्या तणावांचे तो सौंदर्यपूर्ण चित्रण करतो. तो असतो सौंदर्यपूर्ण आकृतिबंध. मानवी सुखाचे, वेदनेचे सौंदर्य हा त्याच्या लेखनाचा विषय असतो. त्याच्या लेखनाचा समाजमनावर काय परिणाम होतो हे पहाणे त्याचा प्रांत नव्हे. तो पहातो फक्त सौंदर्य, आकृतिबंध !!

सामाजिक समस्या कितीही तीव्र व खरी असली तरी ती जेव्हा कलावंतांची 'कलात्मक प्रेरणा' होते तेव्हाच ती ललित साहित्याच्या प्रांतात टिकून रहाते. दलितांच्या वेदना खऱ्या आहेत पण त्या जेव्हा कलात्मक आकार घेतील तेव्हाच त्या वाङ्मयात स्थिरावतील. त्यावेळी त्यांना स्वतंत्र लेवलाची गरज उरणार नाही किंवा साहित्य संमेलनात त्यांना कोणत्या आसनावर बसविले हाही प्रश्न गौण ठरेल. अखेर वाङ्मय हे वाङ्मय असते. ते ग्रामीण, प्रादेशिक, सदाशिवपेठी, दलित असे काहीच नसते. कलाबाह्य निकषांच्या रेटयाने निर्माण केलेले वाङ्मय कालौघात विरघळून जाते. जे सुंदर, कलापूर्ण असेल ते मारतो म्हटले तरी मरत नाही; जे कलाहीन कुरूप असेल ते टिकवू म्हटले तरी टिकत नाही.

मानवांच्या पिढयांपिढयांनी जी अनुभवांनी चिरंतन मूल्ये म्हणून स्वीकारली ती राज्यकर्त्यांनाही झिडकारता येत नाहीत. मग वाङ्मयात त्यांचा तिरस्कार कसा होईल ? शहराचा, विज्ञानाचा खेडयावर होणारा परिणाम भौतिक विकासाला कितीही उपकारक असला तरी एखादा माडगूळकर हळहळणारच–

" हाय परंतु तिथला वारा,
उगाच सोडी दीर्घ उसासे
म्हणे येथुनी गेली कोठे,
जिती जागती जुनी माणसे ? "

'ही जितीजागती जुनी माणसे' रामकथेत सापडली, महाभारत, शिवकाल, पेशवाईत सापडली तर त्या साहित्याची संभावना सनातनी, परंपरावादी, पुराणमतवादी अशीच आपण करणार काय ?





प्लेटोचे दुसरे जग

न. ना. गोखले

दुसऱ्या जगासंबंधीच्या कल्पना किंवा पाताल लोक, समुद्रांतर्गत जीवन वगैरेंसंबंधीची माहिती आपल्या ग्रंथांतून बरीच पहावयास सापडते. त्या संदर्भात प्लेटोनेही आपल्या काही कल्पना त्याच्या ग्रंथातून मांडल्या आहेत

त्या सर्वच कल्पना कपोलकल्पित आहेत असे खात्रीने म्हणता येईल की नाही, यासंबंधी शंका निर्माण व्हावी, असे अगदी अलिकडच्या सागरी संशोधनांतून दिसून आले आहे. सॉक्रेटिसच्या काळातली समुद्रांतर्गत माहिती किंवा त्याने दुसऱ्या जगासंबंधी जे वर्णन केले आहे त्यात आश्चर्य मानण्याचे खरोखर काही कारण नाही. समुद्रांतर्गत भागाची अजून संपूर्ण कल्पना तरी कुठे आली आहे?

या दुसऱ्या जगासंबंधी प्लेटो म्हणतो की, "आत्मे या जगातून दुसऱ्या जगात जातात आणि पुन्हा इथे येतात" ते तिथे कसे जातात या संबंधी तो म्हणतो की "where the genius of every individual takes him after death"

पृथ्वीवरच्या खड्डयांमधून निरनिराळ्या आकारांचे अनेक प्रदेश आहेत. त्यांमध्ये अनेक दारे आहेत आणि ते सर्व प्रदेश पृथ्वीच्या अंतर्भागातून अनेक वाटांनी एकमेकांना जोडलेले आहेत, ज्यामधून पाणी आत जाते आणि बाहेरही येते. ही प्लेटोची पृथ्वीच्या आतल्या भागाच्या वर्णनाची सुरुवात आहे, याच्यापुढे असे वर्णन आहे की, पृथ्वीच्या अंतर्भागात या साठलेल्या पाण्याव्यतिरिक्त पाच मोठ्या नद्या आहेत. त्या नद्यांमधून पाणी वाहात नसून अग्नी आणि चिखल प्रवाही स्वरूपात वाहतो. हा सर्व प्रवेश सी-सॉ सारखा हालत असतो (समुद्राची भरती ओहोटी?) या सर्व नद्यांबरोबरच अंतर्भागात एक मोठी दरी आहे. ती अखंड असून सर्व पृथ्वीभर पसरलेली आहे. (दरी म्हणण्यापेक्षा त्याला भेग असे म्हणणे जास्त सयुक्तिक ठरेल). त्या करिता त्याने तार्तारस असे नाव दिले आहे.

थोडेसे विषयांतर करून ओशन ॲडव्हेंचर या पुस्तकामधे समुद्रतळाच्या संशोधनाची विस्तृत माहिती दिलेली आहे, ती उद्‌बोधक ठरेल. त्या पाहणीचा निष्कर्ष असा की,

The greatest depths of the sea except those of Arctic are an uninterrupted region. They join each-other forming great unbroken area. (समुद्राचे सर्वांत खोल भाग– आर्क्टिक समुद्र सोडून एकमेकांना जोडलेले असून तो संपूर्ण एकच खोल भाग आहे).

प्लेटोच्या तार्तारसला कपोलकल्पित म्हणता येईल पण या शास्त्रशुद्ध संशोधनाला?

परंतु हे साधर्म्य किंवा माहितीचा सारखेपणा येवढ्यावरच थांबत नाही. वरती ज्या चिखलाच्या नद्यांचे वर्णन आहे. वरच्या पुस्तकातच असे उल्लेख मिळतात की, समुद्रतळावर मोठमोठ्या खोल दऱ्या आहेत की, ज्यांच्या भिंती पाण्याचा जोरदार प्रवाह बराच काळ वाहात राहिल्यानेच बनल्या असाव्यात. चिखलाच्या अतिप्रचंड शक्तिशाली नद्या तर आढळलेल्याच आहेत आणि हा चिखलाचा साठा आणि ताकद इतकी प्रचंड आहे की, त्यामध्ये अतिशक्तिशाली जहाज सुद्धा मागे कोणतीही खूण न ठेवता नामशेष होईल.

यानंतर प्लेटोने अंतर्भागातल्या चार प्रमुख नद्यांचे वर्णन केले आहे.

पहिल्या नदीला ओशनस असे नाव आहे, ती संपूर्ण पृथ्वीला वेढा घालते.

दुसऱ्या नदीचे नाव त्याने अेच रॉन असे ठेवले आहे, ती ओशनस नदीच्या बरोबर विरुद्ध दिशेने वाहते. या नदीमुळे अेचरोशियन नावाचे मोठे सरोवर बनले आहे. त्या ठिकाणी अनेक आत्मे विसावा घेतात आणि काही ठराविक कालावधीनंतर पुन्हा जगात येतात.

प्युरिफ्लेगेथॉन ही तिसरी नदी एका मोठ्या सरोवरातून उगम पावते. तिच्यातून उकळते पाणी, चिखल वाहतो आणि ती तार्तारस या भेगेत शिरते.

चौथी स्टिजिशियन नदी निळ्या परंतु वाळवंटी प्रदेशात वाहते.

समुद्रांतर्गत भागाची जोपर्यंत संपूर्ण माहिती आपल्याला नाही तोपर्यंत आपण सध्या हाती असलेल्या जुजबी माहितीच्या आधारावर प्लेटोची वर्णने कपोलकल्पित म्हणून टाकून देऊ शकू काय?

अनुक्रमणिका

मुरलीधर गोपाळ जोशी

जे शाश्वत त्याचा देठ तुटे

आयुष्यात ज्या काही कवींच्या काव्यावर अगदी मनापासून प्रेम बसलं त्यापैकी अण्णांचं काव्य म्हणजे एक अमर निधान! देणे ईश्वराचे ही काय चीज आहे हे त्यांच्या काव्यात जाणवते. नुसती ओळ ऐकली तरी कै. ग. दि. माडगुळकरांशिवाय इतकी सुरेख ओळ कुणाच्या लेखणीतून बाहेर पडणार नाही असे वाटायचे. खेड्यातलं जीवन त्यांच्या काव्यात अमर होऊन राहिलंय. 'निर्मल जीवन' या कवितेची सुरवातच–

या द्वार नगरीचे शुक्राने उघडावे
कोवळचा उन्हांनी आत सकाळी यावे

अशी अप्रतिम आहे. खेड्यातील जीवनाला भारून राहिलेलं काव्य त्यांनी नेमकं टिपलं आहे–

भर उन्हात नांगर गीतासह चालावे
अन् मोटवणीवर बैल चढा-उतरावे
पाटात मुलींनी कलश भरुनी न्यावे
अन् हिंदळते जळ रान फुलांनी प्यावे

अशी त्या वातावरणाइतकीच सुरेख शब्दातील कविता सरळ अंतःकरणाचा ठाव घेते.

माघात चांदणे चांदीचे सांडावे।

अशी चांदण्यासारखी ओळ वाचतो न वाचतो तोच–

थंडीत आगटी पेटवुनी शेकावे
अन् नरम गरमसे हुरडे भाजुनी खावे

अशा त्या आगटीची ऊब आणि हुरड्यांची कोवळी गरम चव जाणवून देणाऱ्या ओळी सामोऱ्या येतात.

रानात पाचुच्या उभे माचवे व्हावे
गरगरा तयावर गोरे हात फिरावे

– हे प्रत्यक्ष पाहिल्यासारखेच डोळ्यापुढे उभे राहते.

भर सुगीत मोती पोत्याने उचलावे
बयत्यास दानही मुक्त कराने द्यावे

ही खेड्यातील जीवनात असणारी उदारता मन पुलकित करते आणि शेवटी–

का एकच असले सात जन्म लाभावे
हे निर्मल जीवन पुन्हा पुन्हा भोगावे

–असं म्हणून अण्णा दिलखुलासपणे खेड्यावरचं आपलं प्रेम व्यक्त करतात. अण्णा, हे जीवन पुन्हा भोगायला तुम्ही खरंच पुन्हा या! तुमच्या शिवाय ही पाखरं, हा निसर्ग, ह्या वाहत्या नद्या, ही रानं सारं उदास आहे. त्यांना तुमचा चैतन्यस्पर्श झाल्याशिवाय जिवंतपण यायचं नाही.

ते माउलीच्या दुग्धापरी या विशेषणानं आनंदलेले मृगाचे तुषार आता तुमची आठवण काढत आले तर त्यांना काय सांगायचं? आम्हाला चिरंतन रूप देणारा आमचा कविराज कुठाय असं जीवनातल्या दुःखांनी विचारल्यावर, अण्णा, आम्ही कुठल्या तोंडान सांगायचं की तुमचा त्राता आता पुन्हा बेभान होणार नाही. पुन्हा तुम्हाला शब्दांच्या, सुरांच्या साम्राज्यात अमर करणार नाही! कारण, कारण ती प्रतिभा आता रामरूप झाली आहे. तो शब्द आता ओंकारात विलीन झाला आहे. आता पाहायच्या त्या फक्त पाउलखुणा! आता समाधान मानायचं ते त्या शब्दशिल्पांकडे बघून –

एकवार पंखावरुनी फिरो तुझा हात
शेवटचे घरटे माझे तुझ्या अंगणात

अण्णा, तुम्ही तुमचं घरटं त्याच्या अंगणात बांधलंत पण आकाशाचं निळं गीत गाणारं आमचं पाखरु आम्ही आता कुठं शोधावं? अण्णा, या दुःखांनाही साम्राज्यसुखापेक्षा गहिरी चव देऊन तुम्ही आम्हाला केवढं जीवनतत्त्वज्ञान शिकवलंत! आता तुमच्या ओळी ऐकताना या ओळी स्रवणारं अंतःकरण पंचवटीचा पिंजरा-सोडून गेलंय ही जाणीव सतत बोचत राहील. अण्णा, तुम्ही असताना केवढा अभिमान की माझ्या मराठीला ज्ञानेश्वर, तुकाराम, होनाजीबाळा असा

विविध संस्कारांतून फुलून आलेली एक समृद्ध प्रतिभा आणखी पालवीत आहे. भूपाळी, लावणी, गीत प्रत्येक क्षेत्रातली आदर्श निर्मिती करणारा एक कविराज आपल्यात आहे. नवरसांना बघता बघता कारंजासारखं उसळायला लावणारं एक मनं आपल्यात आहे.

साधी भूपाळीही अण्णा, ऐकावी तर तुमचीच–
पार्वती वेची बिल्वदले ॥
फुले उमलली प्राजक्तावर, तो तर भासे प्रसन्न शंकर।
सुमने कसली हास्य हराचे, भूमीवर निखळे ॥
धुके तरळते धूसर धूसर, भस्म माखले दिसे चराचर।
उषःकालचा प्रहर नव्हे हा, शामरूप भोळे ॥

ही किंवा

तुझ्या कांतिसम रक्त पताका पूर्वदिशी झळकती
अरुण उगवला प्रभात झाली ऊठ महागणपती

अशा रचना, अण्णा, मराठी भाषा आहे तोपर्यंत कधीही शिळ्या होणार नाहीत. तुम्हीही ज्ञानेश्वरां-प्रमाणेच रसिक अक्षरे मेळविण्याची प्रतिज्ञा घेतल्या-सारखी रचना केलीत. अण्णा, कविता ही इतरांची सिद्धी असेल पण तुमची समाधी होती ! इतक्या एकरूपतेशिवाय अण्णा, अशा चिरेबंद रचना असंभव ! नुसता तुमच्या कवितांपैकी आवडत्या काव्यांचा उल्लेख करायचा म्हटला तरी हात दुखायला लागलेत. इतर प्रांतातही तुम्ही गड जिंकलेत पण अण्णा तुम्ही राजे मात्र काव्याचे. काळाच्या चाळणीतून सगळं गळून गेलं तरी अण्णा, तोही तुमचं काव्य ऐकून असा गुंगून जाईल की एरवीचे त्याचे शतकांचे आकडेही तुमच्या काव्या-भोवती फेर धरुन नाचू लागतील !

ज्या गीतांनी तुम्ही अगदी सर्वसामान्य माणसां-पर्यंत जाऊन पोचला ती चित्रपट गीते म्हणजे अभिजात काव्याचा आदर्श नमुना आहे. तोडून संस्कृताची तीरे गहने मराठी भाषेत संस्कृतमधील खज़िना उधळणारे अण्णा तुम्ही मेघराज होता.

घन घन माला नभी दाटल्या कोसळती धारा।

–अशी पावसासारखी कडवी तुमच्या लेखणीतून कोसळू लागल्यावर अण्णा, मेघाशिवाय दुसरी कुठली उपमा तुम्हाला शोभून दिसेल ! त्या मेघां-सारखं दाटणारं अंतःकरण तुमच्या हृदयात होतं. त्या मेघांसारखीच वर्षणारी प्रतिभा अण्णा तुमची होती.

एक अनामिक सुगंध येतो ओल्या अंधारा

–अशा ओळी तर अण्णा, प्रत्यक्ष अनुभवल्या-सारख्या वाटतात ! तुमची चित्रपट गीतं आणि काव्य असा भेद करता येत नाही इतकी ती सरस आहेत. कातळातून खळाळणाऱ्या शुभ्र पाण्यासारखं मन असल्याशिवाय ही निर्मिती अशक्य आहे. एक आकाश अण्णा तुमच्या उरात कायम वास्तव्य करून होतं; कधी आपले निळे पंख फुलवून तर कधी काळा काळा कापूस पिंजून !

धरेवरी अवघा फिरलो, निळ्या अंतराळी शिरलो
कधी उन्हामध्ये न्हालो, कधी चांदण्यात

–असा अण्णा तुमचा प्रवास, तुमच्याबरोबर आम-चाही प्रवास मोठा सुखद होत होता–

मीरा, तुलसीदासही तुम्ही मराठीत आणलेत.

नाच नाचुनी अति मी दमले, तुला पाहते रे तुला पाहते, यातील ओळी तर अभिजात काव्यालाही मागे टाकतील अशा आहेत.

जग हे बंदीशाला, उद्धवा अजब तुझे सरकार, अरे खोप्या मधी खोपा, अशी किती नावं घ्यावीत. रत्नांचं भांडार आहे. कुठलंही उचललं तरी दुसऱ्याचा मोह कायम !

तुमच्यासारख्या सुपुत्रामुळं अण्णा मराठी मातेची कूस उजवली. वैभवानं मिरवावं अस उदंड काव्य तुम्ही ठेवून गेलात. पैसा, घरदार, शिलालेख यातलं काही राहात नाही, पण दोन हजार वर्षां-नंतरही 'अस्त्युत्तरस्यां दिशि देवतात्मा' शिल्लक आहे. 'आषाढस्य प्रथम दिवसे' कालिदास स्मरला जातोय, 'भावस्थिराणि जननान्तर सौहृदानि' लोकांच्या अंतःकरणात कायम आहेत, मा निषाद–च्या रूपानं वाल्मिकीचा शोकशापही अमर आहे. अण्णा माझी खात्री आहे. जग कितीही बदललं तरी शाश्वत मानवी भावनांचं काव्यरूप तेच राहील आणि कित्येक शतके तुमच्या रामायणाची पारायणं घराघरात होतील.

तुमचं गीतरामायण हा तर तुमच्या आणि मराठी लोकांच्या आयुष्यातील आनंद-सोहळा. काळाची पुटं उतरवून प्रत्यक्ष अयोध्या, राम, सीता, दशरथ, लक्ष्मण तुम्ही आमच्यापुढं उभी केलीत–

शरयू तीरावरी अयोध्या मनुनिर्मित नगरी आम्ही याची डोळा पाहिली, तुमच्या गीतरामायणात! सामवेदसे बोलणारे बाळ, आकाशासी जडलेलं धरती मातेचं नातं, दोन प्रहरी थांबलेला सूर्य, आम्रशिरी वावरलेल्या कोकिला अण्णा तुम्ही आम्हाला दाखविल्या.

पुन्हा नाही काहो येणार अशी इंद्रजाल प्रतिभा घेऊन आम्हाला त्या प्रतिभेच्या चांदण्यात जग दाखवायला, आमच्या दुःखाचं सांत्वन करायला, जीवनातील अगतिकतेचं अमरत्व पटवायला, क्षणभंगुरत्वाची अक्षर कल्पना द्यायला. अण्णा, तुमच्या ओळी धावून येतायत तुमच्याच विरहाचा शोक आवरायला– जे शाश्वत त्याचा देठ तुटे! अण्णा तुमचीच ना ही ओळ? पण हा देठ अंतःकरणापर्यंत कळ लावून तुटलाय हो! अध्यात्म आम्हीही वाचलंय पण ओंडके दुरावताना ओंडक्याइतकं अलिप्तपण जमत नाही. त्या ओंडक्यांच्या ऐवजी सागरच उसळतात दुःखाचे आणि उपमा, उत्प्रेक्षा धूसर होऊन जातात. मस्तक सुन्न होतं, काही सुचेनासं होतं!

तुमच्या बरोबर आभाळाची निळाई पाहिली, ऊन पाऊस पाहिले, ऋतूंचे रंग न्याहाळले, शिशिर, वसंत सारेसारे पाहिले. मानवी जीवनातलं खरेपण पाहिलं, खोटेपणानं हताशही झालो, अध्यात्माच्या प्रांतातही रमलो, एकरूप झालो. ज्ञानदेव तुमच्या वाणीतून ऐकले, रामदास, मोरोपंत, होनाजी, रामजोशी सगळे तुमच्या मधून आम्हाला भेटले. अण्णा तुम्ही आमच्या रक्तात भरून राहिला आहात. आम्ही आमच्या पुढच्या पिढयांना सांगू–

एक कवि होता, ज्याच्या लेखणीनं स्पर्श केला की दगड सुद्धा पाझरत आणि माणसं वेडावून जात. सागर उसळू लागत, चांदण्या फेर धरत, फुलं पान टाळचा पिटीत, पर्वतशिखरं साद देत, जीवनातील मूल्यं पुन्हा टवटवीत होत. खरेपण अंग सावरून बसत असे. जगायला पुन्हा उमेद येत असे.

बी. व्ही. रोठकर

पर्यावरणातील प्रदूषण– समस्या आणि सद्यस्थिती

(मराठी विज्ञान परिषद व आकाशवाणी यांच्या सौजन्याने)

कित्येक शतकांपासून होत असलेल्या मानवाच्या जीवशास्त्रीय व सामाजिक विकासामध्ये निरनिराळ्या संस्कृती निर्माण झाल्या. गतकाळात शास्त्र आणि तंत्रविज्ञान यांतील प्रगतीचा वेग मंद असल्यामुळे मानवाचा विकास क्रमशः होत होता व स्वतः मानवावर किंवा त्याच्या परिसरातील वनस्पती व प्राणी सृष्टीवर त्या विकासाचा फारसा गंभीर परिणाम होत नव्हता.

मूलतः मानवाची उत्पत्ती जीवशास्त्रीय असली, तरी त्याचा विकास सामाजिक परिस्थितीवर अवलंबून आहे. अशा तऱ्हेने मानव जीवशास्त्र व समाज या दोन्हींशी निगडित आहे, यालाच इंग्रजीत **बायोन्सोशल** म्हणतात. मानवाचे अस्तित्व आणि त्याच्या निर्मितिक्षमतेचा विकास त्याच्या भोवतालच्या नैसर्गिक वातावरणाशी कितपत सुसंवादी आहे, यावर पूर्णतया अवलंबून आहे. या वातावरणात पुनरुत्पत्तीची क्षमता आणि ते सामाजिकदृष्ट्या अनुकूल करण्याची शक्यता पाहिजे. जीवशास्त्रीय घटक म्हणून आपले अस्तित्व टिकविण्यासाठी मानवासभोवतालचे पर्यावरण त्याला पोषक हवे व त्यात मानवावर दुष्परिणाम करणारे घटक असता कामा नयेत.

शास्त्र आणि तंत्रविद्येतील प्रगतीमुळे सर्व जगभर मानवाची सामाजिक स्थिती व जीवनमान जास्त जास्त सुखद व सहज साध्य होत असले, तरी त्याच्या भौतिक पर्यावरणाच्या दर्जाच्या ऱ्हासाची निश्चित चिन्हे मात्र दिसून येऊ लागली आहेत; विशेषतः वनस्पती व प्राणी सृष्टीत हे सुस्पष्ट होत आहे.

रसायनशास्त्र, भौतिकशास्त्र, गणितशास्त्र आणि जीवशास्त्र यांतील आपणास विस्मयचकित करून टाकणाऱ्या प्रगतीचा मानवाच्या सामाजिक, सांस्कृतिक आणि आर्थिक विकासाला विलक्षण फायदा झाला आहे व होत आहे, यात मुळीच शंका नाही. परंतु आपणास एका गोष्टीचा विसर पडता कामा नये आणि ती ही की, प्रत्येक नव्या शोधाला दुसरी इतर बाजू असते आणि म्हणून या नवनवीन शोधांमुळे मानवाला कोणत्या धोक्यांना तोंड द्यावे लागणार आहे, याचे मूल्यमापन होणे आवश्यक आहे. आरोग्यशास्त्रज्ञ, विषशास्त्रज्ञ, भौतिकशास्त्रज्ञ, अभियंते, अर्थशास्त्रज्ञ आणि इतर सर्व शास्त्रज्ञांनी नव्याने निर्माण होणाऱ्या रासायनिक व भौतिक पदार्थांचा मानवाच्या आरोग्यावर कोणता परिणाम होण्याची शक्यता आहे याचा व मानवाच्या रक्षणासाठी कोणते उपाय योजले पाहिजेत, याचाही विचार करण्याची नितांत आवश्यकता आहे.

क्लोरीन, सायनाइड, हायड्रोजन सल्फाइड, कार्बन मोनॉक्साइड, फॉसजेन इत्यादी रासायनिक पदार्थांचे तसेच काही जड धातूंचे कोणते विषारी किंवा निम-विषारी परिणाम मानवावर होतात, या विषयाचाच कित्येक काळपर्यंत आरोग्यशास्त्रज्ञ व औषधिशास्त्रज्ञांनी अभ्यास केला. परंतु या रासायनिक पदार्थांचा शरीरात संचय हळूहळू झाला असता त्याचे काय परिणाम होतात किंवा असे निरनिराळे पदार्थ एकाच वेळी शरिरात गेले असता निरनिराळ्या घटक पदार्थांच्या परिणामांच्या बेरजेहूनही अधिक प्रमाणात बाधा होण्याची शक्यता किती याविषयी फारच कमी ज्ञान उपलब्ध होते. काही पदार्थ अतिशय सूक्ष्म प्रमाणात परंतु बराच काळपर्यंत शरिरात जात राहिले, तर त्यांचा शरिरात संचय होतो व त्यामुळे तीव्र स्वरूपाची

अनुक्रमणिका

विषबाधा होते आणि यकृत, मेंदू, मूत्रपिंड, अंतःस्रावी ग्रंथी (एंडोक्राइन ग्लॅंडस्) आणि हाडे इत्यादींना अपाय होऊ शकतो. उदाहरणार्थ डी. डी. टी., आलड्रिन, डिएड्रिन इत्यादि सेंद्रिय-क्लोरीन संयुगांचा शरीराच्या पेशिबंधात संचय होऊ शकतो व काही अवस्थेत तर कर्करोग (कॅन्सर), गर्भविषयक असंगती किंवा अपसामान्यता वगैरे दुष्परिणाम होण्याची शक्यता असते. फ्लुओरिन, आरसेनिकची संयुगे आणि शिसे, पारा, कॅडमियम यांसारखे जड धातू यांच्यापासून स्थिर संयुगे किंवा मेटॅबोलाईटस् शरीरात तयार होतात व ती मूत्राद्वारे अथवा घामाद्वारे बाहेर टाकून देता येणे शरिराला शक्य होत नाही. त्यामुळे त्वचेचे किंवा शरीरातील इंद्रियांचे रोग होऊ शकतात. फ्लुओरिसिस म्हणजे अस्थि, अस्थिरस आणि दात यावर गंभीर परिणाम झालेली अवस्था होय, ही गोष्ट सर्वज्ञात आहे.

शेकडो निरनिराळे रासायनिक पदार्थ शरीरात जाऊन त्यांपासून कर्करोगासारखे रोग किंवा ॲलर्जी किंवा अन्य परिणाम होऊ शकतात. अनुजीवशास्त्राच्या अभ्यासामुळे अशा परिणामांबाबत आणि शरीराला होणाऱ्या अपायाबाबत बऱ्याच गोष्टी उघडकीस आल्या आहेत. यावाबतीत जपानमध्ये मिनायाटा येथे दूषित माशांमुळे मोठ्या प्रमाणावर झालेली विषबाधा आणि अमेरिका व स्वीडन येथील काही उपसागरात फार मोठ्या प्रमाणावर माशांत सापडलेले **मिथिल पारा** हे विषारी द्रव्य या दोन घटनांचे स्मरण होते. या दोन घटनांनी भूतकाळाला अज्ञात असलेल्या गोष्टी उघडकीस आणल्या. धूम्रपान करणाऱ्यांना कॅडमियमची विषबाधा झाल्याची प्रकरणे नजरेस आली आहेत. कॅडमियममुळे दूषित झालेल्या जमिनीतून काढलेली तंबाखू धूम्रपानाकरिता वापरण्यात आल्यामुळे ही विषबाधा झाली होती.

निरनिराळ्या देशांत औद्योगिक कारखान्यांमुळे हवा, पाणी आणि जमीन यांच्या होणाऱ्या प्रदूषणामुळे या देशातील नद्यांचे प्रदूषण होते. अशा नद्या समुद्रांना अथवा महासागरांना मिळाल्या म्हणजे त्या समुद्रांच्या अथवा महासागरांच्या पाण्याचे प्रदूषण होते. विषारी प्रदूषक घटकयुक्त हवा दूरच्या देशात दुष्परिणाम करू शकतो.

मानव आणि त्याचे पर्यावरण यांना सामाजिक, राजकीय, जीवशास्त्रीय व तांत्रिक अशा निरनिराळ्या बाजू आहेत. विकास व प्रगती यासाठी पर्यावरणात जे बदल मानव करतो त्याचा परिणाम स्वतः मानवावर किंवा त्याच्या परिसरातील वनस्पती आणि प्राणिसृष्टी यांवर होतो. कारण अन्नशृंखलेत बिघाड झालेला असतो. उदाहरणार्थ, मोठ्या नद्यांवर बांधलेल्या धरणामुळे मासेमारीच्या धंद्याचे नुकसान झालेले दिसून येते. आस्वान येथील धरणामुळे नाईल नदीच्या त्रिभुज प्रदेशातील मच्छिमारी धंद्याचे झालेले नुकसान हे अशा परिणामाचे प्रख्यात उदाहरण आहे. आपल्या ग्रहाचे सूर्याच्या हानिकारक अतिनील किरणापासून रक्षण करणाऱ्या उंचावरील हवेतील ओझोन वायूच्या थराचा नाश स्वनातीत विमानामुळे होतो, असे मानले जाते.

वेगाने होणाऱ्या उद्योगांचा आणि परिवहनाचा विकास, शेतीचा सधन विकास आणि नागरीकरण यांच्यात समन्वय साधला नाही, तर पर्यावरणाचे प्रदूषण होते. प्रदूषणामुळे प्रथम पर्यावरणाचे **अनैसर्गीकरण** होते आणि नंतर प्रत्यक्ष व अप्रत्यक्ष रीत्या मानवाच्या आरोग्यावस्थेवर परिणाम होतो.

पर्यावरणातील प्रदूषक घटकांचा व पर्यावरण शुद्ध राखण्यासाठी लावावयाच्या कसोट्यांचा आता विचार करू.

प्रदूषक घटकः– प्रदूषक घटक म्हणजे मानवाने बुद्धिपुरस्सर अथवा अपघाताने पर्यावरणात उत्सर्जित केलेले रासायनिक, भूरासायनिक, जीवशास्त्रीय अथवा भौतिक पदार्थ होत. अशा घटकांचे शीघ्रगामी किंवा दूरगामी विघातक परिणाम मानवावर प्रत्यक्ष रीत्या किंवा अन्नाद्वारे व हवामानातील बदलामुळे अप्रत्यक्ष रीत्या होतात. मानवावर विघातक परिणाम करणाऱ्या पर्यावरणातील बदलांचा प्रदूषण हा एक भाग आहे ही गोष्ट या ठिकाणी लक्षात ठेवली पाहिजे. गुरे चारणे, जंगले तोडणे, नागरीकरण, अभियांत्रिकी प्रकल्प, पाटबंधारे इत्यादी जमिनीच्या उपयोगात बदल घडवून आणणाऱ्या योजनांमुळे पर्यावरणात जो बदल होतो तो पर्यावरणात होणाऱ्या विक्षोभाचा

दुसरा भाग आहे. अशा योजनांमुळे पर्यावरणात होणाऱ्या बदलांचा विचार येथे आपणास अभिप्रेत नाही.

परिस्थितीकी गट (Ecosystem) म्हणजे जीव आणि पर्यावरण यांचा एक नैसर्गिक समूह होय. पर्यावरणातील सर्व सजीव व निर्जीव घटकांचे काल आणि अवकाश यांच्या एका सीमांकित खंडात एकात्मीकरण घडून आल्यामुळे **परिस्थितीकी** गट निर्माण होतात. मानव हा **परिस्थितीकी** गटाचा एक अविभाज्य घटक आहे. परिस्थितीकी गटाच्या कार्यावर ऊर्जाप्रवाह, जलशास्त्रीय आणि जीव-भू-रासायनिक चक्र आणि निरनिराळ्या जीवजातींचे परस्परसंबंध यांचा प्रभाव पडतो.

प्रदूषणातील संशोधनाचा हेतू

पर्यावरणातील पदार्थ प्रतिक्रिया संबंधांचे स्पष्टीकरण करणे हे प्रदूषणातील संशोधनाचे एक आवश्यक अंग आहे. पर्यावरणातील रासायनिक पदार्थांच्या पातळीचे अन्वेषण आणि त्यामुळे प्राणिमात्रावर होणारा परिणाम यांचा अभ्यास यात अंतर्भूत आहे. प्रदूषक घटकांचा जीवशास्त्रीय पद्धतीवर काय परिणाम होतो व त्याची व्याप्ती कशी ठरवावी, याबाबतचे आपले सध्याचे ज्ञान अपूर्ण आहे.

प्रदूषक घटकांचे परिणाम जाणण्याचे व निर्धारित करण्याचे निरनिराळे मार्ग आहेत. उदाहरणार्थ, –

(१) दूषित पाणी अथवा अन्न शरीरात गेल्यामुळे किंवा दूषित हवा श्वासाद्वारे आत घेतल्यामुळे किंवा दूषित हवा पाण्याचा संबंध आल्यामुळे मानवी आरोग्यावर होणारा प्रत्यक्ष परिणाम.

(२) गुरेढोरे, पिके आणि इतर खाद्य पदार्थ किंवा वन्यप्राणी यांच्यावर होणारे प्रत्यक्ष परिणाम.

(३) प्रदूषित हवा, पाणी, जमीन व अन्न यांच्या संपर्कामुळे किंवा रासायनिक पदार्थांच्या प्रत्यक्ष उपयोगामुळे उत्पादन क्षमतेत होणारी घट किंवा जीव जातीतील विविधता कमी होण्याची शक्यता.

(४) लहान आणि मोठ्या अशा दोन्ही प्रमाणात हवामानावर होणारे परिणाम.

(५) परिस्थितीकी गटाची बांधणी, त्यातील प्रक्रिया, कार्य व त्यात समाविष्ट असलेल्या घटक जीवांच्या संख्येवर होणारा परिणाम.

संयुक्त राष्ट्रांच्या पर्यावरण विषयक संघटनेने फेब्रुवारी – १९७४ मध्ये नैरोबी येथे " पर्यावरणाचे मोजमाप " या विषयावर भरविलेल्या आंतरराष्ट्रीय बैठकीत प्रदूषक घटकांवर विचार करून खालील यादीत दिलेल्या प्रदूषक घटकांची त्यांच्या प्राथम्यक्रमानुसार दखल घेतली आहे.

क्र.	प्रदूषक घटक	माध्यम
१	सल्फरडाय ऑक्साइड	हवा
	हवेत तरंगणारे कण रेडिओ न्यूक्लाइडस्	अन्न
२	ओझोन	हवा
	डी. डी. टी. व अन्य क्लोरिनयुक्त सेंद्रिय संयुगे	मानव व इतर जीव
३	कॅडमियम व त्याची संयुगे	अन्न, मानव
	नायट्रेटस्, नायट्राइटस्	पाणी, पिण्याचे पाणी
	नायट्रोजन ऑक्साईडस्	हवा
४	पारा व त्याची संयुगे	अन्न, पाणी
	शिसे	हवा, अन्न
	कार्बनडाय ऑक्साईड	हवा
५	कार्बन मोनॉक्साइड	हवा
	पेट्रोलियमचे हायड्रोकार्बनस्	समुद्र
६	फ्लूओराइडस्	गोडे पाणी
७	ॲसबेस्टॉस्	हवा
	आरसेनिक	पिण्याचे पाणी
८	मायको टॉक्सीनस्	अन्न
	जीवाणुंमुळे होणारे प्रदूषण	अन्न, पाणी
	प्रतिक्रियात्मक हायड्रोकार्बन	हवा

पर्यावरणातील अन्य संबंधित बाबी:–

ज्यावेळी प्रत्यक्ष प्रदूषक घटकांचे सहजासहजी मोजमाप करता येत नाही त्या वेळी प्रदूषण दर्शविणाऱ्या अन्य बाबींचे मोजमाप करण्याच्या मार्गाचा

अवलंब करावा लागतो. या बाबी येणेप्रमाणे आहेत.

(अ) **पाण्याचा दर्जा दर्शविण्यासाठी:–**
कॉलिफॉर्म, जीवजंतू, पाण्यातील प्राणवायू कमी करणारे पदार्थ (बी. ओ. डी. सी. ओ. डी.) विरघळलेला प्राणवायू आणि शेवाळाची वनस्पतीची वाढ.

(ब) **जमिनीचा कस दर्शविण्यासाठी:–**
जमिनीतील क्षार, अल्क व आम्ल, नायट्राइट, नायट्रेट, सेंद्रीय नायट्रोजन आणि इतर सेंद्रिय पदार्थ.

(क) **मानव, प्राणी आणि वनस्पती यांचे आरोग्य दर्शविण्यासाठी:–**
रोगांचे प्रमाण, औषधांच्या उपयुक्ततेत होणारी घट आणि जननशक्तीवर येणारा ताण.

(ड) वनस्पतीद्वारे दृष्टोत्पत्तीस येणारे प्रदूषण :–

प्रदूषणाच्या मोजमापाचे सार्थरीत्या मूल्यमापन करण्यासाठी आणखी काही घटकांचे मोजमाप करावे लागते. हे घटक हवामानशास्त्र, जलशास्त्र, भू–भौतिक शास्त्र, आहारशास्त्र, जंतू व कीड यात निर्माण होणारी कीडनाशक द्रव्याबाबतची प्रतिकारक्षमता, अणुस्फोटामुळे होणारे किरणोत्सर्जन, उष्णता, ध्वनी आणि नॉन–आयोनायझिंग रेडिएशन इत्यादीसंबंधीची आहेत.

वरील विवेचनावरून असे दिसून येईल की पर्यावरणाच्या प्रदूषणाची कारणे, त्याचे मोजमाप, मूल्यमापन व प्रतिबंध करण्याचे उपाय इत्यादी बाबी बऱ्याच गुंतागुंतीच्या आहेत. सतत वाढत जाणाऱ्या लोकसंख्येला अन्नवस्त्र व निवारा पुरविणे एवढेच नव्हे तर तिचे जीवनमान उंचावण्याकरिता करण्यात येणाऱ्या विकासकार्याचे प्रदूषण हे एक अपरिहार्य अंग आहे. परंतु निसर्गाशी समन्वय साधून विकासकार्य केल्यास प्रदूषणाची तीव्रता आटोक्यात आणता येणे शक्य आहे. प्रदूषण आणि पर्यावरणातील प्रक्षोभ यांबाबतची परिस्थिती व कारणे जगाच्या निरनिराळ्या भागात निरनिराळी असतील. भारतासारख्या विकसनशील देशात हा प्रश्न वेगाने होणाऱ्या उद्योगांच्या विकासामुळे व झपाट्याने होणाऱ्या नागरीकरणामुळे निर्माण होतो.

परिस्थितीकीत अशी एक म्हण आहे की, आपण एके वेळी एकच गोष्ट करू शकत नाही, प्रत्येक गोष्टीचा काहीतरी अन्य परिणाम होतच असतो. त्यामुळे कोणताही प्रकल्प हाती घेताना त्याचा एकंदर पर्यावरणावर व त्यातील परिस्थितीवर कोणता परिणाम होईल याचा सर्वंकश अभ्यास करणे आवश्यक आहे. आपण अशी आशा करूया की, ज्या शास्त्राने व तंत्रविज्ञानाने पर्यावरणातील प्रदूषणाची ही समस्या निर्माण केली तेच शास्त्र व तेच तंत्रविज्ञान त्यावर तोडगाही शोधून काढील.

अनुक्रमणिका

पत्रव्यवहार

संपादक,

नवभारत, वाई

यांना स. न. वि. वि.

नवभारताच्या ज्ञानेश्वर विशेषांकातला जोडलेल्या प्रस्तावनेत तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशींनी 'ज्ञानेश्वरीचा अधिकारी मनुष्यमात्र,' हे विधान करताना ज्ञानदेवांच्या ओव्या उद्धृत केल्या आहेत. त्यात " वेदसंपन्न होय ठाई। परी कृपण ऐसा आन नाही।। जे कानी लागला तिही। वर्णाचिया ।। ही ओवी देऊन तिचे स्पष्टीकरणही दिले आहे. ते लिहितात, "ऋग्वेदादी चार वेदांचा अधिकार भवव्यथेने पीडित अशा स्त्री-शूद्रादिकांना नाही : त्यामुळे वेदांना कृपणपणाचा दोष लागतो."

(ज्ञानदेव चिंतन, प्रस्तावना पान ३, प्राज्ञपाठशाळा, वाई).

ह्या ओवीतील मूळ विचार ज्ञानदेवांचा नाही. हा विचार प्रथमच ज्ञानदेव सांगतात असे समजण्यात लक्ष्मणशास्त्र्यांची चूक झाली आहे.

हा मूळचा विचार भागवतपुराणकारांचा आहे. ज्ञानदेवांनी त्याचा केवळ अनुवाद केला आहे. भागवताच्या पहिल्या स्कंधाच्या चवथ्या अध्यायात भागवतकार लिहितात–

त एव वेदादुमेधैर्धार्यन्ते पुरुषैर्यथा ।
एवम् चकार भगवान् व्यासः कृपणवत्सलः ।।
स्त्रीशूद्रद्विजबन्धूनाम् त्रयी न श्रुतिगोचरा ।
कर्म श्रेयसि मूढानाम् श्रेय एवं भवेदिह ।
इति भारताख्यानं कृपया मुनिना कृतम् ।।

श्लोक २५

ज्ञानेश्वरीवरील भागवत पुराणाचा प्रभाव पाहता ज्ञानेश्वरीतील कित्येक ओव्यांचे संदर्भ व अर्थाची उकल केवळ शब्दशः अर्थाने होत नसते. त्यासाठी ज्ञानेश्वरांना अभिप्रेत असलेल्या ग्रंथाचे संदर्भही लक्षात घ्यावे लागतात !

ज्ञानदेवांनी वेदांना कृपण म्हटले नसून वेद-विषयक कार्याचे व्यासांनी केलेल्या विचारांचे ज्ञानेश्वर वर्णन करीत आहेत असे दिसते. नवभारताचे संपादक वरील पत्र प्रसिद्ध करून यथार्थ वस्तुस्थिती वाचकांना देतील अशी आशा आहे. कळावे.

आपला स्नेहांकित,

मधुकर रामदास जोशी

या पत्रास उत्तर

श्री. संपादक 'नवभारत' यास–

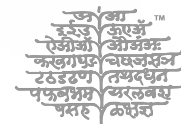
नागपूर विद्यापीठाचे प्रा. डॉ. म. रा. जोशी यांचे पत्र वाचले. त्यावरून असे दिसते की, डॉ. जोशी यांनी माझ्यावर एक चुकीचा समज लादला आहे. ते म्हणतात की, "........ह्या ओवीतील मूळ विचार ज्ञानदेवांचा नाही. हा विचार प्रथमच ज्ञानदेव सांगतात असे समजण्यात लक्ष्मणशास्त्र्यांची चूक झाली आहे. मूळचा विचार भागवत-पुराणकारांचा आहे." डॉ. जोशी यानी माझा लेख मुळात पुनः वाचला तर बरे होईल. 'हा विचार प्रथमच ज्ञानदेव सांगतात' असे कोठेही मी म्हटले नाही व सूचितही केले नाही. असे सूचित करणारेही वाक्य जरी डॉ. जोशी यांनी दाखवून दिले तरी मी त्यांचा फार आभारी होईन व चूक मान्य करीन.

मी जे काही आतापर्यंत माझ्या माहितीप्रमाणे कोणालाही न कळलेले विधान केले आहे ते, गीता व वेद यांच्या प्रामाण्याची ज्ञानदेवांनी केलेली उलटा-पालट, या संबंधी आहे. माझे हे विधान अनेकवर्षांपूर्वी प्रसिद्ध झालेल्या श्रीज्ञानेश्वर दर्शनात एका लेखात सूचित झाले आहे. परंतु पूर्वोत्तर मीमांसक व शंकराचार्य इत्यादी वेदप्रामाण्यवाद्यांच्या परंपरेत गीता ही स्मृती म्हणजे वेदांपेक्षा दुय्यम प्रमाण मानली आहे; ज्ञानदेवांनी उलट गीताच प्रत्यक्ष मुख्य वेद असून दुसरे वेद पक्षपाती म्हणून गीतेपेक्षा दुय्यम, असे विस्ताराने सांगितले आहे. हा ज्ञानदेवांनी वेदप्रामाण्यपरंपरेला दिलेला जबरदस्त धक्का आहे. ज्ञानदेवांची वेद व गीता या संबंधातली 'प्रामाण्य-मीमांसा' अगदी अभिनव आहे; ती ज्ञानदेवांना 'सर्वोपनिषदो गावो' या श्लोकावरून सुचली असावी. ही ज्ञानदेवांची प्रामाण्यमीमांसा मी प्रथमच मांडली आहे; कारण त्यावर चर्चा व्हावी. परंतु त्यासंबंधी चर्चा करायची तर एकंदरच पूर्वोत्तर मीमांसेतील प्रमाणपद्धतीचा परामर्श घेता आला पाहिजे.

लक्ष्मणशास्त्री जोशी

वाई १२-१-१९७८

अनुक्रमणिका






मराठीचा विकास: महाराष्ट्राचा विकास


नवभारत
७५
अमृतमहोत्सवी
वर्ष

पुस्तक परीक्षण

[महाराष्ट्र राज्य साहित्य संस्कृति मंडळाच्या वतीने सेनापती बापटांच्या समग्र वाङ्मयाची दुसरी आवृत्ती लवकरच प्रसिद्ध व्हावयाची आहे. ह्या दुसऱ्या आवृत्तीस तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनी लिहिलेला 'उपोद्घात' मंडळाच्या अनुमतीने येथे उद्धृत केला आहे. — का. सं.]

उपोद्घात :

सेनापती बापटांच्या वाङ्मयाचा हा समग्र ग्रंथ स्वातंत्र्यप्राप्तीच्या भारतीय आंदोलनातील चैतन्य-युगाचे मूर्तिमंत रहस्य आहे. समग्र ग्रंथाची ही दुसरी आवृत्ती आहे. आत्मचरित्र (जन्मापासून मुळशी सत्याग्रहापर्यंतचे), तुरुंगातील पत्रे, दीर्घकालीन तुरुंगवासातील कविता, अन्य कविता आणि चैतन्य-गाथा हे साधारणपणे या संग्रहाचे भाग आहेत. या संग्रहाच्या पहिल्या आवृत्तीला कै. साने गुरुजी यांची सुरेख व भाविकपणे लिहिलेली प्रस्तावना आहे. सेनापती बापट मराठी, संस्कृत, इंग्लिश व हिंदी या चारी भाषांमध्ये कविता लिहीत असत, हे या संग्रहावरून लक्षात येईल. मुळशी सत्याग्रहाच्या चळवळीमध्ये 'सत्याग्रहाचे तत्त्वज्ञान' या विषयावर त्यांनी इंग्लिशमध्ये निबंध लिहून प्रसिद्ध केला होता. या संग्रहातील 'तुरुंगातील पत्रे' वगळल्यास सगळे लेखन पद्यबद्ध आहे. बापटांच्या कवितांमध्ये काव्यगुणांपेक्षा विचारघनताच मुख्य आहे आणि हे विचार आध्यात्मिक तत्त्वज्ञानावर आधारलेले विश्वजीवन व राष्ट्रजीवन यांसंबंधी आहेत.

हे आत्मचरित्र फार अपुरे आहे. मुलगा श्री. वामनराव आणि मुलगी कै. सौ. कमल यांनी आत्मचरित्राची मागणी केली म्हणून यातील पूर्वार्ध लिहिला आहे. उत्तरार्ध हा मुळशी सत्याग्रहाची आत्मकथा आहे. प्रसिद्ध वृत्तपत्रकार श्री. श्री. शं. नवरे यांनी बापटांचे समग्र चरित्र लिहिले व ते दोन वर्षांपूर्वी प्रसिद्ध झाले आहे.

देशसेवेला समग्र जीवन समर्पित केलेल्या निर्भय व समर्थ पुरुषाचे हे आत्मचरित्र आहे. देशभक्ती व देवभक्ती यांची एकात्मता मूर्तिमंत स्वरूपात यात व्यक्त झाली आहे. स्वातंत्र्यदेवतेला संपूर्ण वाहिलेल्या हाडामांसाच्या जीवनाचे दर्शन यात होते. हे आत्मचरित्र एक प्रकारचे आध्यात्मिक चिंतनही आहे. जीवनातील घटनांवर आध्यात्मिक तत्त्वज्ञानाच्या प्रकाशाचा झोत यात टाकला आहे. पहिल्या उमेदीतच आध्यात्मिक जीवनाला प्रारंभ झाला व त्यातच अखेर समाप्ती झाली आहे. यातील आध्यात्मिक तत्त्वज्ञान म्हणजे नवीन सामाजिक व राजकीय ध्येयवादाचा संस्कार झालेला ज्ञानदेवांचा चिद्विलासवाद आहे. शांकर मायावाद यात नाही. कवितांमध्ये कोठेकोठे 'माया' शब्द येतो; परंतु त्याचा, जड अविद्या, असा अर्थ नव्हे. ती ईश्वराची माया ही चैतन्यरूपच आहे. मानवी जीवन हे किंवा संपूर्ण विश्वजीवन हे हरीचेच नाट्य आहे; येथील जीवन त्या नाट्याचाच भाग आहे; अशी भावना यात मूलभूत आहे, असे वारंवार लक्षात येते.

या आत्मचरित्रात सगळे जीवन उघडे करण्याचा प्रयत्न प्रामाणिकपणे केला आहे. मराठी साहित्यात अशी फारच थोडी आत्मचरित्रे आहेत. मोठमोठ्या साहित्यिकांनी लिहिलेल्या आत्मचरित्रांतही आत्म्याची मार्मिक स्थळे झाकण्याचा प्रयत्न करून स्वतःचे खोटे मुखवटे रंगविलेले दिसतात; तसे येथे आढळणार नाही. काहीही लपविण्याचा हेतू दिसत नाही. स्वतःच्या पापपुण्यांचा यात झाडा घेतला आहे; म्हणजे असे, की हे चरित्र चित्तशुद्धीचे प्रमाणपत्र आहे, असे निश्चित म्हणता येते. नास्तिक्याने मला कवळले; परंतु त्याच्या मिठीतून मी बाहेर पडलो, असे दोनदा सांगितले आहे "इंग्लंडमध्ये विद्याभ्यासार्थ गेलो असताना यौवनाला मोहून टाकणाऱ्या वातावरणात सापडलो; एका मोहिनीवर, तिला पाहून, जीव लोभला;" असे ते एके ठिकाणी

म्हणतात. परंतु त्या प्रेमसंभ्रमातून बाहेर पडल्याबद्दल वडिलांना आणि मित्रांना विस्ताराने त्यांनी लिहिले. पत्नीलाही एकदा या मोहाबद्दल लिहून टाकले. "जीव भाजला; यौवनातला मोह फार प्रबळ असतो, असे प्रत्ययास आले;" अशी या आत्मचरित्रात स्पष्ट नोंद आहे. ही कहाणी सांगून वामन आणि कमल यांना या यौवनाच्या प्रतापाबद्दल इशारा देतात. सर्व विश्वाबद्दल मोह पाहिजे, सर्वभूत हिताबद्दल मोह पाहिजे, असे त्यानंतर सांगतात व पुढे म्हणतात, खरोखर मला आता जर कुणाची मोहिनी पडली असेल, तर ती हरीच्या मुरलीचीच.

सेनापती बापट इंग्लंडला कायदा आणि तत्त्वज्ञान शिकण्याकरिता गेले; परंतु तेथेच त्यांना भारताच्या स्वातंत्र्याच्या क्रांतीच्या विचाराने घेरून व भारून टाकले. त्या वेळी रशियामध्ये झारशाही होती. ती झारशाही उलथून टाकू इच्छिणारे रशियन क्रांतिकारक संघटना बांधीत होते. त्या क्रांतिकारक युवकांमध्ये अनेक कुमारी युवतीही होत्या. या क्रांतिकारकांकडे रशियन भाषेमध्ये लिहिलेला स्फोटक बाँब तयार करण्याचा तपशीलवार मसुदा लिहिला होता. त्या मंडळातील एका युवतीची संगती लाभली. ती दुभाषी होती, तिच्याकडून बाँबची कृती सांगणारा हा लेख इंग्लिशमध्ये भाषांतरित करवून घेतला. बापट तेथील विद्यापीठातील अध्ययन पुरे न करताच भारतात परतले आणि ती बाँबची कृती बंगालमधील क्रांतिकारकांना समजावून दिली. बंगालमधील क्रांतिकारकांच्या एका गटावर न्यायालयात खटला सुरू होता. त्यांतील गोस्वामी नावाच्या व्यक्तीने, ही बाँबची कृती बापटांनी इंग्लंडहून आणली आणि शिकविली, असा कबुलीजबाब दिला. ही बातमी दुसऱ्या दिवशी भारतात वृत्तपत्रांमधून प्रसिद्ध झाली. ती वाचल्याबरोबरच बापट अज्ञातवासी झाले. ते अज्ञातवासात अनेक वर्षे राहिले. घरात तरुण पत्नी आणि दोन लहान बालके असल्यामुळे मनाला विरहव्यथा जाचत होती. बालकांवर निरागस वात्सल्य असल्यामुळे मन तळमळत होते. तरुण पत्नीचे यौवन व्यर्थ जात आहे, याची टोचणी लागल्यामुळे पत्नीला एका मित्राला व लिहिले. मित्राला लिहिले, की 'तू अविवाहित आहेस, दया कर, माझ्या पत्नीशी लग्न कर.' पत्नीला लिहिले, की "पती दीर्घकाल नष्ट म्हणजे परागंदा झाल्यावर पत्नीने पहिला पती टाकून दुसरा पती वरावा, असे धर्मशास्त्र आहे. त्यात अधर्म्य काही नाही." आणि म्हटले की, "नष्ट मी; नष्ट मजला जाण; लग्न करी प्रिये, न होवो यौवनाचा या ताप दुःसह मत्स्त्रिये." पत्नीने यास मान्यता दिली नाही म्हणून मित्राचा प्रश्नच उद्भवला नाही, अशी हकीकत या आत्मचरित्रात आली आहे.

बापटांची शरीरयष्टी लहान, पण निरोगी, काटक व मजबूत होती. दीर्घ जीवन जगले. जठराग्नी प्रदीप्त होता. काही खाल्ले तरी चांगले पचत असे. ईश्वराचा नैवेद्य समजून जे अन्न पुढे येईल, त्याचा स्वाद मनापासून घेत. लहानपणापासून अखेरपर्यंत भोवतालच्या सर्वांची सहानुभूती त्यांना प्राप्त झाली होती. ते म्हणतात, की मातापिता, बंधुभगिनी, मित्र व मैत्रिणी हे माझ्या सुखाकरिता झटत असत. बुद्धी प्रखर होती, त्यामुळे त्यांच्याविषयी वडिलांना, नातेवाईकांना आणि मित्रांना हा अत्यंत हुषार मुलगा मोठा विद्वान होऊन नाव काढील, खूप धन मिळवील, अशी आशा होती. मराठी, संस्कृत, इंग्लिश या भाषांमध्ये त्यांनी प्रावीण्य संपादन केले. उच्च विद्यापीठीय अध्ययनाकरिता इंग्लंडमध्ये जाऊन पहिल्या वर्गात आणि पहिल्या क्रमांकात हा मुलगा उत्तीर्ण होईल, याबद्दल कुटुंबीय जनाना, शिक्षकांना, प्राध्यापकांना आणि परिवाराच्या मित्रांना खात्री होती; परंतु तसे घडले नाही. त्यांना प्रथमपासूनच विद्येचा विलक्षण ओढा होता. गंभीर तात्त्विक विषयांच्या ग्रंथांचे अध्ययनही करीत; परंतु क्रांतिकार्याच्या संघटनेत बहुतेक सगळा वेळ व्यतीत होत होता. त्यांना तात्त्विक ग्रंथांचे आकर्षण होते, याचे उदाहरण असे : पहिल्या महायुद्धाच्या अगोदर स्पेंग्लर याचा 'पश्चिमेचा अपक्षय' हा जगातील सगळ्या मानवसंस्कृतींचा व त्यांच्या उदयास्ताचा तात्त्विक परामर्श घेणारा ग्रंथ प्रसिद्ध झाला होता. यूरोप–अमेरिकेमधील राज्यशास्त्रज्ञ व मानवशास्त्रज्ञ यांच्यात या ग्रंथाने खूपच खळबळ माजली होती. त्या ग्रंथाचे सार काढून त्यावर स्वतःचे चिंतन पद्यरूपाने बापटांनी लिहिले, ते या ग्रंथात समाविष्ट केले आहे. पुढेपुढे स्वातंत्र्योत्तर कालात ते योगी अरविंदांच्या ज्ञानाच्या

अध्ययनात व त्याचे मराठीमध्ये भाषांतर करण्यात खूप रमले होते.

भारताच्या स्वातंत्र्यआंदोलनाची अनेक पर्वे दिसतात. प्रथमपासूनच या पर्वांमध्ये नेतृत्व करणाऱ्या आणि प्रामुख्याने भाग घेणाऱ्या व्यक्तींमध्ये उत्कृष्ट तेजस्वी बुद्धिमत्तेचे भारतीय युवक व युवती हे आघाडीवर चमकत असलेले दिसतात. मग ते आंदोलन नेमस्त असो, सशस्त्र क्रांतिकारकांचे असो अथवा सत्याग्रहांचे असो. इंग्लंड, यूरोप व अमेरिका येथे जाऊन विद्यापीठीय उच्च पदवीधर बनून येण्याची महत्त्वाकांक्षा त्या वेळच्या सुशिक्षित वर्गीतील तरुणांमध्ये असे. त्यावेळी आय्. सी. एस्. ही उच्च पदवी घेणाऱ्या ब्रिटिश साम्राज्यातील युवकांची उच्च कर्मचारी पदांवर पदवी घेतल्याबरोबरच लगोलग नेमणूक होत असे. असे अनेक भारतीय उच्च पदवीधर स्वातंत्र्याच्या आंदोलनामध्ये भाग घेतलेले दिसतात व काही युवक उत्तम कायदेपंडित होऊन उच्च व उच्चतम न्यायालयांमध्ये चमकत असत. त्यांपैकीही काही मंडळींनी भारताच्या स्वातंत्र्य-आंदोलनात नेतृत्व केलेले दिसते; परंतु अशा युवकांपैकी काहीजण उच्च पदवीचा अभ्यासक्रम करीत असतानाच स्वातंत्र्य-संग्रामात सामील झाले. त्यांपैकी बापट हे एक होते.

अत्यंत उच्चतम ध्येयवाद आणि त्यावर अंतिम निष्ठा या मंडळींमध्ये होती. यांतीलच काही मंडळींनी आपल्या स्वातंत्र्याच्या ध्येयवादाला परंपरागत अध्यात्मवादाचे अधिष्ठान दिले. राजा राममोहन रॉय, रामकृष्ण परमहंस, स्वामी विवेकानंद आणि स्वामी रामतीर्थ यांनी भारतीय अध्यात्मवादाची नवी मांडणी केली; त्यामुळे त्या अध्यात्मवादी जीवननिष्ठेमध्ये आधुनिक राजकीय, सामाजिक आणि सांस्कृतिक उच्च ध्येयांचा व्यवस्थित समावेश होऊ शकला. अशा जीवननिष्ठेची प्रत्यक्ष आणि उत्कृष्ट उदाहरणे म्हणजे राजा राममोहन रॉय, महादेव गोविंद रानडे, गोपाळ कृष्ण गोखले, लो. टिळक, योगी अरविंद आणि महात्मा गांधी ही होत. या जीवननिष्ठेचे प्रत्यंतर मार्क्सवादी सोडल्यास अनेक सशस्त्र व निःशस्त्र क्रांतिकारकांच्यामध्ये प्रत्ययास येते. जयप्रकाश नारायण, राम मनोहर लोहिया, नरेंद्र देव इ. समाजवादीसुद्धा अध्यात्मवादीच आहेत. स्वातंत्र्याच्या आंदोलनात अनेक क्रांतिकारक हृदयाशी ‘भगवद्‌गीता’ बाळगून उत्साहाने मातृभूमीचा जयजयकार करीत फासावर चढल्याची उदाहरणे आहेत. सेनापती बापट हे याच सशस्त्र क्रांतिकारकांच्या मालिकेतील एक अग्रणी तत्त्वज्ञ.

गेल्या दोनशे वर्षांतील पश्चिमी सशस्त्र क्रांतीचे समतावादी तत्त्वज्ञान ईश्वरभक्तीच्या स्वरूपात भारतीय क्रांतिकारकांनी जीवनामध्ये उतरविले. याचेच सेनापती बापट हे एक उदाहरण होय. मोक्षाकरिताच स्वातंत्र्याच्या आंदोलनामध्ये त्यांनी भाग घेतला. वैराग्य व भक्तीने जगणाऱ्या साधूंच्या जीवनातील जनसेवा हे ईश्वरभक्तीचेच स्वरूप आहे, असा सिद्धांत भारतीय परंपरेत स्पष्टपणे मांडलेला कोठेही नव्हता. हा दृष्टिकोण ब्रिटिश साम्राज्यशाही भारतात आल्यानंतर भारतीयांनी स्वीकारला. ख्रिश्चन संस्कृतीची ही देणगी जागतिक धर्मांना प्राप्त झाली आहे. भारतीय आधुनिक तत्त्ववेत्त्यांनी त्याच्यावर उपनिषदातील अध्यात्मवादाचा, गूढ अनुभववाद आणि तात्त्विक संकल्पना यांच्या साहाय्याने संस्कार करून त्याला नवे सुसंगत व समन्वयात्मक स्वरूप दिले. सेनापती बापटांनी सशस्त्र क्रांतिवादाची नवी उपपत्ती याच विचारसरणीवर उभारली. या नव्या परंपरेला अपवाद म्हणजे म. गांधींची अहिंसात्मक सत्याग्रहाची विचारसरणी होय. बापटांनी असे म्हटले आहे की, अहिंसात्मक सत्याग्रहामध्ये संपूर्ण भारतीय अध्यात्मवाद मर्यादित अर्थानेच प्रकट होतो; क्रांतीच्या आंदोलनाचा तो पहिला स्तर होय; आणि अध्यात्मवाद हा सशस्त्र क्रांतीच्या उठावात शुद्ध रूपाने प्रकट होतो, हा दुसरा वरचा स्तर होय; असे सांगून म. गांधींच्या अहिंसात्मक सत्याग्रहाच्या तंत्राला त्यांनी मान्यता दिली. हेच बापटांच्या विचारसरणीचे वैशिष्ट्य होय. ही बापटांची विचारसरणी त्यांच्या या समग्र ग्रंथामध्ये ठिकठिकाणी पसरलेली आहे, हे वाचकांच्या लक्षात आल्याशिवाय राहणार नाही. तुरुंगातून त्यांनी लिहिलेल्या पत्रांमध्येसुद्धा इतर व्यावहारिक मजकुराबरोबर हीच विचारसरणी जागोजाग आली आहे. ही विचारसरणी थोडक्यात समजून घ्यावयाची, तर

' चैतन्यगाथा ' हे प्रकरण वाचकांनी वाचावे. मराठी-मध्ये असे हे नवे तत्त्वचिंतन विविध सामाजिक, राजकीय, वा ऐतिहासिक प्रसंगांच्या संदर्भात बापटांनी मांडले आहे. या दृष्टीने हा समग्र ग्रंथ म्हणजे मराठी वाङ्मयास एक अपूर्व देणगी प्राप्त झाली आहे, असे निश्चितपणे म्हणता येते.

— तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी

' नीलकंठ दीक्षित व त्यांची काव्यसंपदा : '

डॉ. केशव रामचंद्र जोशी, नागपूर विद्यापीठ प्रकाशन, नागपूर– ४४०००१; मार्च १९७७. पृष्ठे : डेमी ३८६; मूल्य ७० रुपये.

डॉ. के. रा. जोशी यांचा हा प्रस्तुत ग्रंथ म्हणजे नागपूर विद्यापीठाने पीएच्. डी. साठी स्वीकारलेला संस्कृत साहित्यविषयक प्रबंध होय. डॉ. जोशी नागपूर विद्यापीठात स्नातकोत्तर संस्कृत विभागात प्रपाठक म्हणून काम करीत आहेत. नागपूरहून गेली २६ वर्षे प्रसिद्ध होणाऱ्या ' संस्कृत भवितव्यम् ' या संस्कृत साप्ताहिकाचे ते संपादक आहेत.

प्रबंधामध्ये ज्या नीलकंठ दीक्षिताच्या काव्य-संपदेचा परिचय आणि समालोचन आलेले आहेत तो इ. स. च्या सतराव्या शतकातील दक्षिण भारता-तल्या अपरतंत्र हिंदुराज्यातील महाकवी होय. प्रसिद्ध अप्पय दीक्षितांचा तो नातू. अप्पय दीक्षित हे नीलकंठाचे चुलत आजोबा. या कवींच्या समग्र रचनेचा परामर्श घेण्यासाठी प्रबंधलेखकाने त्याचे प्रकाशित, अप्रकाशित परंतु हस्तलिखितांच्या रूपाने उपलब्ध असलेले, ज्ञात असलेले सर्व साहित्य परि-श्रमपूर्वक अभ्यासिले; दक्षिणेतील पुस्तकसंग्रहालयांना भेटी देऊन पोथ्या पाहिल्या, तिकडील विद्वानांशी चर्चा केली, आणि मग प्रबंध लिहिला.

प्रबंधाची एकंदर मांडणी प्रकरणशः न करता, लेखकाने विभाग केले आहेत. पहिला विभाग ' काल व चरित्र ' (पृ. १ ते ३३) हा आहे. नीलकंठ दीक्षिताचा काल ठरविण्यापूर्वी एकंदर दीक्षित कुल-परंपरा लेखकाने शोधली आहे. अप्पय दीक्षितांचा काल इ. स. १५२० ते १५९३ असा मानण्याकडे जो सामान्यतः कल आहे त्यासंबंधीची प्रमाणे मांडून, लेखकाने या मताला उपोद्बलक असा आणखी पुरावा सादर केला आहे. त्यातील एक पुरावा अडयप्पलम्‌चा शिलालेख. दुसरा पुरावा ' त्रिपुर-विजयचंपू ' या काव्याचा आहे. हे अतिरात्रयज्वा याने लिहिले. तो नीलकंठ दीक्षितांचा धाकटा भाऊ. या चंपूकाव्याचा काल पोथीतच इ. स. १६३६ असा नोंदलेला आहे (कलिवर्ष, ४७३८). या विवेचनाच्या ओघात काही साहित्यिक प्रश्नांवर प्रकाश टाकण्याचा हा प्रयास महत्त्वाचा आहे. त्याचे मूल्यमापन हा वेगळा प्रश्न आहे.

नीलकंठ दीक्षिताविषयीची वैयक्तिक माहिती लेखकाने तीन भाग करून मांडली आहे. ती उपलब्ध माहिती, ग्रांथिक उल्लेख, लोककथा व त्यांतील इतिहासाचा शोध यांचा आधार घेऊन संकलित केली आहे. नीलकंठ दीक्षिताच्या एकंदर जीवनाचा आलेख लेखकाने यात मांडला आहे. इ. स. १५७६ ते १६६० हा या कवीचा काल.

याच भागात इ. स. च्या सोळाव्या व सतराव्या शतकांत दक्षिण भारतातील तमिळनाडूच्या परि-सरात जी संस्कृत साहित्याची निर्मिती झाली त्याचा परिश्रमपूर्वक गोळा केलेला तपशील दिला आहे. तो साहित्येतिहासाच्या दृष्टीने मोलाचा आहे. संस्कृत साहित्यनिर्मितीत दीक्षित कुळाने एकंदरीत मानाची कामगिरी केली. त्याचाही थोडक्यात आढावा घेतलेला आहे.

प्रबंधाच्या दुसऱ्या भागात नीलकंठ दीक्षिताच्या काव्यसंपदेचा परिचय व परामर्श लेखकाने विस्ताराने दिलेला आहे (पृ. ८७ ते २५३).

फार परिचित नसणारे, अप्रकाशित असे अनेक ग्रंथ या काव्यसंपदेत आहेत. ते पाहता, त्यांचा तपशीलवार सारांश संस्कृत अभ्यासकांना फार उपयुक्त होणारा आहे.

नीलकंठ दीक्षिताच्या काव्यांचे विहंगमावलोकन स्वतंत्रपणे केले आहे (पृ. २३१ ते २५३). काव्य-गुणांबरोबर उपहासप्रिय अशी खेळकर दृष्टी नीलकंठ दीक्षिताला होती. तिचे प्रतिबिंब ' कलि-विडंबन ', ' सभारंजन ' या काव्यामध्ये सहज पडलेले आहे. मूळ बैठक मात्र भक्ती व तत्त्वज्ञान यांची असल्यामुळे, केवळ काव्यानंदापेक्षाही एक

अधिक गंभीर असा ठसा ही काव्यसंपदा उमटविते. या विशेषांचा परामर्श लेखकाने नेटकेपणाने घेतला आहे.

'विचारसंपदा' या तिसऱ्या भागात (पृ. २५७ ते ३५२) नीलकंठ दीक्षिताचे काव्यविषयक विचार, काव्यटीकाकार म्हणून त्याची भूमिका, त्याच्या काव्यातील विनोद, राजनीतिविषयक विचार, शिवभक्ती या विषयांचा परामर्श आहे. काव्याभासातून उद्‌भवलेली समीक्षा म्हणून ही सर्व प्रकरणे एकंदर प्रबंधात महत्त्वाची ठरावीत. लेखकाच्या अध्ययनाचे सार आणि त्याची समीक्षादृष्टी येथे पाहावयास मिळतात.

चौथा भाग परिशिष्टांचा आहे (पृ. ३५५ ते ३८०). त्यात दीक्षिताच्या 'शिवतत्त्वरहस्य', 'कैयटतत्त्वरहस्य' ('कैयटप्रदीपप्रकाश') या शास्त्रीय ग्रंथांचा परिचय करून दिला आहे. दीक्षिताच्या लेखनकर्तृत्वाची ही दुसरी बाजू. त्याच्या ग्रंथांचा कालक्रम, शैवागमाविषयी दीक्षिताच्या काव्यामधून मिळणारे एकत्रित उल्लेख, 'गुरुराजस्तव' हे अप्रकाशित काव्य, 'हालास्यमाहात्म्या'तील २३ वी लीला आणि 'शिवलीलार्णवा' तील सर्ग १६, श्लोक १–१५ हे तुलनेसाठी एकापुढे एक दिलेले उतारे, अशी आणखी उपयुक्त माहिती या परिशिष्टात आहे.

जितक्या व्यापकपणे एखाद्या कवीचा अभ्यास करता येण्यासारखा आहे तेवढा लेखकाने करून दाखविला आहे. विस्तृत सारांश, उतारे व उदाहरणे यांची रेलचेल, यांमुळे नीळकंठाची काव्यसंपदा वाचकाच्या जणू हाती आणून देण्याची कामगिरी लेखकाने केली आहे आणि हे एका अपरिचित किंवा अल्पपरिचीत कवीच्या बाबतीत झाल्यामुळे, या कामगिरीचे मोल साहित्याचा इतिहास म्हणून खचित अधिक आहे.

मात्र हा प्रबंध बारकाईने व समग्रपणे वाचताना काही गोष्टी खटकल्याशिवाय रहात नाहीत. त्यातील एक महत्त्वाची गोष्ट अप्पय दीक्षितांच्या कालासंबंधीची आहे. प्रबंधलेखकाने महालिंगशास्त्री यांनी स्वीकारलेला काळ (१५२० ते १५९३) मानला आहे. उलट, प्रा. रा. ब. आठवले यांनी हा काळ वेगळा मानला आहे. प्रा. आठवले यांचे कालाबाबतचे विवेचन त्यांच्या 'रसगंगाधर : खंड तिसरा–प्रस्तावना : पंडितराज जगन्नाथ : चरित्र व ग्रंथसमीक्षण' या ग्रंथात आहे. तो टिळक महाराष्ट्र विद्यापीठाने १९७१ साली प्रसिद्ध केला आहे. प्रबंध लिहिताना जरी लेखकाच्या पुढे हा ग्रंथ नसला, तरी मुद्रणापूर्वी तो पाहता आला असता, यात शंका नाही. हे अनवधानाने राहिले का ग्रंथाबद्दल माहिती नव्हती? प्रा. आठवल्यांचे प्रतिपादन कालनिर्णयासंबंधी असल्यामुळे त्यांची परीक्षा होणे अत्यंत आवश्यक होते.

दुसरी गोष्ट अशी : प्रबंधलेखक नीलकंठ दीक्षिताच्या काव्यसंपदेने एकंदरीत भारावल्यासारखा दिसतो. आपल्या लेखनाचा विषय झालेल्या कवीबद्दल कल्पनातीत आदर व भक्ती प्रकट करण्याकडे लेखक बऱ्याच वेळा झुकलेले दिसतात. प्रबंधकाराने तेवढे जरी केले नसले, तरी आपल्या कवीचे दोष 'कर्तव्य या नात्याने' (पा. १२) त्याने दाखविले आहेत, 'विवेचनाला पूर्णता येण्यासाठी काही तुरळक चिंतनीय स्थळांचा उल्लेख' (पान २४९) केला आहे. जणू समीक्षेचा समतोल साधण्यासाठी आपण हे करतो आहोत, असा ध्वनी यात आहे. पण ही स्थळे महत्वाची नाहीत. प्रबंधलेखकाचा एकंदर सूर असा, की नीलकंठ दीक्षित हा 'युगप्रवर्तक कविकुलगुरु.'

या समीक्षेतील ऐतिहासिक सत्यभाग असा, की कालिदासोत्तर कालात संस्कृत काव्य पांडित्यप्रदर्शनाकडे, शाब्दिक कसरतीकडे झुकलेले असताना विशेषत: दक्षिणेमध्ये सतराव्या शतकात अशा कृत्रिम चंपूरचनेचा सुकाळ असताना, नीलकंठ दीक्षिताने काव्यविषयक अतिशय समजदार भूमिका घेतली आणि प्रसादपूर्ण, मधुर, वक्रोक्तीने युक्त, सहज भावाने मन आकृष्ट करणाऱ्या काव्याची निर्मिती केली. नीलकंठदीक्षिताचे हे वेगळेपण डोळ्यात भरण्यासारखे आहे. परंतु एवढ्याने तो युगप्रवर्तक कसा ठरावा ?

कालिदासादी कवींचा नीलकंठ दीक्षितावर पडलेला प्रभाव वर्णिताना काही कल्पनांची साम्यस्थळे प्रबंधलेखकाने उद्धृत केली आहेत. लेखकाचे म्हणणे असे, की दीक्षित नुसते अनुकरण करीत नाही, तर कुठे मूळ कल्पनेचा धागा विकसित करतो, किंवा मूळ कल्पनेची दुसरी बाजू दाखवितो (पृ. २४९).

पण हे अंशतःच खरे आहे, आणि सत्कवीच्या बाबतीत हीच अपेक्षा असते.

'नलचरित' या नाटकाविषयी लेखक म्हणतो, की भासाचा अपवाद वगळल्यास बहुतेक सर्वच संस्कृत नाटकांत अतिविस्तार असतो; त्या दृष्टीने 'नलचरिता' चा 'आटोपशीरपणा' प्रयोगाच्या दृष्टीने उपकारकच ठरला असावा (पृ. १४७), आणि सामाजिकांना हे नाटक आवडल्याचे ते एक कारण आहे. लांब प्रस्तावना असलेले सहा अंकी नाटक आटोपशीर कसे ?

नीलकंठ दीक्षिताची समाजजीवनावर आधारलेली उपहासपर, उपदेशपर काव्ये मनोरम आहेत यात शंका नाही. पण मग अकराव्या शतकातल्या क्षेमेन्द्राला कसे विसरणार ? शतककाव्यांचा विचार करताना नीलकंठाला भर्तृहरि, भल्लट यांच्या परंपरेत बसविणे योग्य आहे. पण या कवींची प्रतिष्ठा दीक्षिताला देण्यामध्ये (पृ. २२४) समीक्षेपेक्षा आदराचा भाग अधिक आहे.

नीलकंठाच्या 'शिवलीलार्णव' महाकाव्याच्या समालोचनात अशीच थोडी फसगत होते. बाह्यांगाची मुख्यतः दखल घेणारी ही पारंपरिक समीक्षापद्धती एखाद्या कवीचे क्रांतिदर्शित्व ठरविण्याला उपयोगी पडणे कठीण आहे. कालिदास ज्याप्रमाणे दैवी पात्रे मानुष पातळीवर आणून त्यांना आपल्या जवळचे करतो, तसे नीलकंठाला फारसे जमलेले नाही, ही वस्तुस्थिती आहे. खरे म्हणजे हे प्रचंड विस्ताराचे महाकाव्य अद्भुत घटनांनी इतके भरले आहे की, विस्मयाच्या भावातून खाली उतरायला मिळाले तरच इतर मानवसुलभ भावांची चव घेता येण्यासारखी आहे. नीलकंठ दीक्षिताच्या विनोदाची समीक्षाही अशीच स्तुतीकडे झुकली आहे.

ही टीका नीलकंठ दीक्षिताची नाही. तर अकारण भारलेल्या आणि भारावलेल्या समीक्षेची आहे. दीक्षिताची काव्यदृष्टी परिशुद्ध आहे. काव्यगुणांचे त्याला निश्चित भान आहे; काव्यलेखनात ती दृष्टी राबविण्याची त्याने कसोशी केली आहे. त्यामुळेच, एकंदर तत्कालीन साहित्यनिर्मितीमध्ये त्याचे काव्य वेगळेपणाने चमकते. ही कामगिरी कमी मोलाची नाही. त्या पलीकडे जाऊन दीक्षिताला क्रांतिकारक व युगप्रवर्तक ठरवायचे असेल तर त्या काळचे आणि पुढील शतकांतील साहित्य समग्रपणे पुढे यायला हवे. वरवरच्या तुलना अनुपयोगी आहेत.

प्रबंधलेखकाची भाषा सरळ, ओघवती, क्वचित काव्यमयही आहे. त्याच्या काही लकबी मात्र नडतात. मुद्रणप्रमाद ही आणखी एक खटकणारी गोष्ट. सहा पानी शुद्धिपत्र जोडूनही शिल्लक राहिलेले कितीतरी मुद्रणदोष यात आहेत.

लेखकाला सभान करण्यासाठीच केवळ या त्रुटी दाखविल्या आहेत. प्रबंधलेखकाचे परिश्रम लेखकाची साहित्यविषयक जाण, अध्ययनरत वृत्ती निर्विवाद आहेत. लेखकाची साहित्यविषयक मते मात्र काही ठिकाणी विवाद्य आहेत. परंतु साहित्य-समीक्षेत अशी मतभिन्नता असू शकते, हेही लक्षात ठेवले पाहिजे.

एका अल्पज्ञात लेखकाचा काव्यसंभार चिकित्सक बुद्धीने वाचकांच्या समोर वाचून संस्कृत काव्याच्या एकंदर इतिहासात जे नवे प्रकरण या प्रबंधाच्या रूपाने लिहिले गेले आहे तीच त्याची खरी सार्थकता म्हटली पाहिजे.

– गो. के. भट

'स्वरोवर' (कवितासंग्रह)

– लक्ष्मीकांत प्रामाणिक, मराठवाडा साहित्य परिषद पुरस्कृत प्रकाशन, औरंगाबाद, मे १९७७ मूल्य रु. ७.

'स्वरोवर' हा लक्ष्मीकांत प्रामाणिक यांचा पहिला काव्यसंग्रह– सु. ५० कवितांचा. कवीचे, कवितासंग्रहाचे नावच मुळी जाणीवपूर्वक केलेल्या शब्दवेधाची जपणूक सूचित करणारे. त्याचा प्रत्यय कवितेच्या शीर्षकांतूनही येत जातो– उदा., ऋतु-मस्त, सर्वफुली, दुधी मन, चंद्रदशा, नागरमिठी, या निबिड माणुसबनात, तिचा मनौघ, माझ्या पंख-काळजात, पांखर-स्वार इत्यादी. शब्दवेधाची ही जाणीव जेव्हा अनुभवाशी सहजपणे तादात्म्य पावते, आपलीच अंगभूत नैसर्गिक लय पकडते तेव्हा खरीखुरी कविता आकारत जाते. हा अनुभव दुहेरी असतो. आपल्या भोवतालचे सचेतन-अचेतन वस्तूंनी भरलेले विश्व, स्थिती-गती-लयांनी आंदोलित होणारे त्यांचे उत्क्रांत विभ्रम; आणि या सर्वांचे भान जपत,

रुजवत हर क्षणी विकसित होणारे माझे ' मी ' पण, माझ्यातील चैतन्य, असे हे परस्परांवर परिणाम करणारे दुहेरी अनुभव. या ताणांतून-संघर्षातून फुलणारे कवीचे संवेदनशील मन मग स्तिमित होत जाते– प्रतीकांद्वारे कोडी सोडवू पाहते. प्राथमिक चिंतनविश्वात ही रूपे, प्रतीके निर्व्याज, निरागस व सरळ-सोपी असतात. वास्तववादी कवितेत कधी तीव्र अंतर-संघर्षाची ती सूचक बनतात. लक्ष्मीकांत प्रामाणिकांच्या कवितेत याचे प्रत्यंतर जागोजागी येते. उदा., झाड (कृतार्थता, ऋतुमस्त, ऋतुभ्रष्ट ऋतुप्राप्ती, झाडाला वाटलं . . . , विश्वासाचं झाड); फूल किंवा वेल (हातखुणा, सर्वफुली, गुलाब, गुलाबराजे); सुगंध (माझ्या अल्पस्वल्प सुगंधात, मग तूही उधळ, द्वंद्व) आणि पक्षी अथवा पंख (इतकं जपून, माझ्या पंख-काळजात, पांखर-स्वार) इत्यादी. तथापि प्रामाणिकांच्या चिंतनशील व्यक्तित्वाने माणसांच्या वास्तव जगाचे भानही सतत राखले आहे. ' थोराड पायाची निगरगट्ट नागरमिठी सुटता सुटत नाही ! ' (नागरमिठी); ' तो-ती-ते-त्या-ती कुटुंब जात समाज/सारेच संकेत पाळले गुंफिले संदर्भ समास ' (विग्रह); ' माझेही हरवलेले बीज / इथेच रुजते आहे ' (या निबिड माणूसबनात); ' तुमच्या डोळ्यांतल ते डिस्टेंपर –सपाट आभाळ / ज्यातून उगवणं काय, मावळणं काय, सारखंच / आपलं आपण उरणं : निर्लिप्त, रोजनिशीग्रस्त ' (वर) यांसारख्या ओळींतून व अस्तित्व, आधीच रेघोटलेल्या, विकार, सौदा, आपली पाणीदार आयुष्यं, क्षण, एखादा दिवस, चक्र, संधिकाल इ. कवितांतून हरवणाऱ्या, हरवत नेणाऱ्या वास्तवाची नेमकी जाण डोकावते. तरीही ही कविता आक्रस्ताळी, भडक वा आत्मपीडक होत नाही, हे प्रामाणिकांच्या अभिव्यक्तीचे यश होय. ' तिथं उमलून उठल्या, आभाळगोष्टी / मी भुईतच कान टेकवून धरला / खुडले जाऊ की काय म्हणून / मी आपला अंधारच कलता ठेवला ' (दुर्लक्ष). ' आपली चोंच आपल्या पंखांत रुतवून / त्यानं एकदा तरी पहावं, चोंचीवरून झडून गेलेले कोवळे दिवस ...... / अन् मातीनं बेमालूम चुकवलेला हिशेब पंखापंखावर ' (पांखर–स्वार); ' इतकं जपून उडताना / असा कसा पाय अडकला ? / का नुक्ताच शोषलेला गंध आपल्यावर स्वार झाला ? ' (इतकं जपून) ...... अभिव्यक्तीची ही नेमकी रूपे इतर शब्द-वेधांतून देखणेपणे आपल्यापुढे उभी राहतात; आणि उत्तरोत्तर ही कविता अधिक आशयघन, सखोल व संपन्न बनत जाईल याचे आश्वासन देतात.

- प्रतिभा पोरे

' नवी घटनादुरुस्ती : अन्वय आणि अर्थ '

भास्कर लक्ष्मण भोळे. अमेय प्रकाशन. मूल्य रुपये ७–५०

भारतीय घटनेतील ४२ वी दुरुस्ती ही भारतीय लोकशाही आणि भारताचा घटनात्मक विकास या दोहोंचा विचार करताना एक दूरगामी परिणाम घडवून आणणारी घटना मानली जाते. या घटनादुरुस्तीचा साद्यंत परिचय मराठी वाचकांना करून देण्याची नितांत गरज प्रा. भास्कर लक्ष्मण भोळे यांनी आपल्या ' नवी घटनादुरुस्ती : अन्वय आणि अर्थ ' या लहानशा पुस्तकाने योग्य रीतीने भागवली आहे असे म्हणावयास हरकत नाही.

सदरहू घटनादुरुस्ती आणीबाणीच्या काळात घाईगर्दीने घडवून आणण्यात आल्यामुळे त्यावर जी निर्भीड चर्चा खुल्या वातावरणात व्हावयास पाहिजे होती ती दुर्दैवाने होऊ शकली नाही. आता अधिकारारूढ जनतापक्षाने ही दुरुस्तीच नष्ट करण्याचे आश्वासन जनतेला दिले असून त्या दिशेने पहिले पाऊल म्हणून ४३ व्या घटनादुरुस्तीचे विधेयक लोकसभेकडून मंजूर करवून घेतले असून लवकरच या दुरुस्तीचे विधिनियमात रूपांतर होईल. परंतु तरीही एका महत्त्वाच्या ऐतिहासिक घटनेची पुस्तकरूपाने घेतलेली ही नोंद लोकशाहीच्या उपासकांना भविष्यकालातही अभ्यसनीय वाटेल यात शंका नाही.

स्वत: लेखकाने म्हटल्याप्रमाणे " आणीबाणीच्या काळात बहुसंख्य पापभीरू नागरिकांच्या मनात भयगंड निर्माण झाला होता. कमालीचा अतिरेकी सावधपणा एरव्ही विचार करून मते मांडणाऱ्यां-

च्याही ठिकाणी वळावला होता." अशा भयग्रस्त वातावरणात लेखकाने या पुस्तकात अंतर्भूत केलेले लेख 'मराठवाडा' आणि 'लोकमत' या दैनिकांच्या साप्ताहिक आवृत्त्यांत लिहून प्रकाशित करण्याचे धैर्य दाखविले यात त्याची निर्भय वृत्ती आणि लोकशाहीवरील निःसीम श्रद्धा दिसून येते.

घटनेची प्रत्यक्ष अंमलबजावणी कशी होते हे महत्त्वाचे असल्याने घटनेतील बदलांकडे गंभीरपणाने पाहण्याची मुळीच गरज नाही हा युक्तिवाद लेखकाला मंजूर नाही. "नागरिकांनी जर सतर्क राहून घटनेत शिरू पाहणाऱ्या हुकूमशाही प्रवृत्तींचा प्रतिकार केला नाही तर लोकशाही व्यवस्थेला सुरुंग लागण्यास विलंब लागणार नाही. एका व्यक्तीच्या बेदरकार जुलुमापेक्षा घटनेच्या आवरणाच्या आडून प्रच्छन्नपणे होणारा जुलूम हा अधिक भयानक असतो. कारण वरकरणी घटनात्मक चौकटीचा व लोकशाही पद्धतीचा देखावा कायम ठेवून आतून हुकूमशाही वर्तन करणारे राज्यकर्ते जनतेच्या व जगाच्याही डोळ्यात धूळ फेकू शकतात." म्हणूनच घटनेतील बदलांची दखल घेणे हे प्रत्येक नागरिकाचे कर्तव्य आहे अशी या लेखनापाठीमागील लेखकाची वैचारिक भूमिका आहे.

प्रस्तुत पुस्तक तीन भागांत विभागले आहे. पहिल्या भागात घटनादुरुस्तीसंबंधीचे आठ लेख अंतर्भूत केले आहेत. दुसऱ्या भागात या घटनादुरुस्तीवर संसदेत जी चर्चा झाली तिचे सारसंकलन केले आहे, तर तिसऱ्या भागात घटनादुरुस्तीच्या विधेयकाच्या संहितेचे संपूर्ण मराठी भाषांतर देण्यात आले आहे.

४२ व्या घटनादुरुस्तीने केलेल्या सर्व घटनात्मक बदलांची नोंद करून लेखकाने आठ लेखांमध्ये त्यांची विभागवार चिकित्सा केली आहे. ही सर्व चिकित्सा तटस्थ निरीक्षकाच्या भूमिकेतून निःपक्षपातीपणाने केल्याचा दावा लेखकाने केला असून तो बव्हंशी ग्राह्य मानण्यास हरकत नाही. परंतु ज्या विशिष्ट परिस्थितीमध्ये लेखकाने हे लेख लिहिले तो काळच असा, की भारतीय लोकशाहीच्या भवितव्याबद्दल चिंता असणाऱ्या कोणत्याही नागरिकाच्या मनामध्ये या सर्वंकष दुरुस्तीतील प्रत्येक कलमाबद्दल संशय निर्माण व्हावा. त्यामुळे या सर्व घटनात्मक बदलांची परिणती अमर्यादित हुकूमशाहीत होईल की काय अशी साधार भीती लेखकाने ठिकठिकाणी सूचित केली आहे. या सर्व विवेचनातून लेखकाचे लोकशाही संस्थांवरील नितांत प्रेम पानापानातून दृष्टोपत्तीला येते. परंतु काही दुरुस्त्यांवर लेखकाने टाकलेल्या क्ष-किरणांची धार विनाकारण तीव्र असल्याचे व काही युक्तिवाद ओढून ताणून आणल्याचे जाणवल्याल्याखेरीज राहवत नाही. उदाहरणार्थ संसदसदस्यत्व गोठविण्याबाबतची तरतूद (पृ. ४२), मूलभूत कर्तव्यांची तरतूद (पृ. २८) इत्यादींच्या बाबत लेखकाने केलेला प्रतिकूल युक्तिवाद लंगडा वाटतो. शिक्षण या विषयाचा समवर्ती सूचीत केलेला समावेश न्यायमूर्ती छगला व बहुतेक सर्व शिक्षणतज्ज्ञांना स्वागतार्ह वाटला आहे. परंतु शिक्षणक्षेत्रातच कार्य करणाऱ्या लेखकाच्या भेदक नजरेतून ही गोष्ट सुटलेली दिसते. लेखकाने या बदलाचे निर्भेळ स्वागत केलेले नाही. एकीकडे 'घटनेतील बदलांकडे इतक्या गंभीरपणाने पाहण्याची मुळीच गरज नाही' या युक्तिवादाचे लेखकाने केलेले यथार्थ खंडन (निवेदन) व दुसरीकडे 'तद्वतच काही विषय राज्यसूचीत असल्यामुळे सामाजिक-आर्थिक क्रांतीच्या वाटेत अडथळे असल्याचेही कुणी म्हटलेले वा सप्रमाण सिद्ध केलेले नाही. तेव्हा या बदलांनी जनतेचे ईप्सित साध्य होणार आहे असे म्हणायला आधार नाही" (पृ. ४९) हा युक्तिवाद, यातील विसंगती लेखकाच्या वैचारिक गोंधळाची निदर्शक समजायची की लादलेल्या घटनादुरुस्तीच्या वैफल्यातून ती निर्माण झाली असे म्हणायचे ?

घटनेतील सरनाम्यामधील बदलांवर भाष्य करीत असताना भारतामध्ये धर्मनिरपेक्षतेच्या संकल्पनेला जातीय निर्मूलनाचा एक आयाम प्राप्त होतो असे लेखकाने म्हटले आहे व ते योग्यच आहे परंतु लेखकाचे पुढे असे प्रतिपादन आहे, की ४२ व्या घटनादुरुस्तीकारांनी त्याप्रीत्यर्थ कोणतीच तरतूद केलेली नाही. हा आक्षेप घेताना कोणता बदल करता आला असता याच्या संबंधी लेखक मुग्धता बाळगून आहे. आणखी दुसरी महत्त्वाची गोष्ट अशी आहे, की याबाबतच्या योग्य त्या तरतुदी घटनाकारांनी मूलभूत हक्कांमध्ये कलम १४ ते १७ मध्ये

केलेल्या आहेतच. लेखकाला हे माहीत नाही असे नाही. परंतु एखाद्या गोष्टीची सूक्ष्म चिकित्सा करण्याच्या नादामध्ये लेखकाने काही आक्षेप कसे ओढूनताणून घेतले आहेत त्याच्या वानगीदाखल हे एकदोन नमुने दाखविले आहेत.

अशाच प्रकारे न्यायव्यवस्थेत परिवर्तन घडवून आणणाऱ्या दुरुस्त्यांवर भाष्य करीत असताना लेखकाने न्यायव्यवस्थेला तिच्या अँग्लो–सॅक्सन भूतकाळाच्या कचाटयातून मुक्त करून समकालीन करण्याची खरी गरज व्यक्त केली आहे (पृ. ३८) परंतु त्या बाबतीत आवश्यक बदलांचा जो तपशील लेखकाने दिला आहे, त्यांमध्ये वैचारिक सुस्पष्टतेचा अभाव जाणवतो. विधिव्यवसायाचे सामाजीकरण करण्याची सूचना वगळल्यास इतर सर्व सूचना स्थूल आणि अनिश्चित स्वरूपाच्या आहेत. अशा तऱ्हेची ही वैचारिक अस्पष्टता भारतीय लोकशाही समाजवादापुढील बिकट समस्यांतून निर्माण झालेली असावी हे उघड आहे. परंतु त्यासंबंधी अधिक विस्ताराने लिहिणे हे प्रस्तुत परीक्षणाच्या कक्षेच्या बाहेरचे होईल. एका बाजूला न्यायिक पुनरावलोकनाची प्रक्रिया राष्ट्रीय धोरणांशी व उद्दिष्टांशी सुसंवादी करण्याची गरज लेखक व्यक्त करतो व त्याच परिच्छेदात पुढे न्यायिक पुनरावलोकनाचे क्षेत्र संकुचित करणे म्हणजे अनपेक्षित अरिष्टांचे उगमस्थान होय अशी टिप्पणी करतो (पृ. ३९) यामध्ये जो वैचारिक गोंधळ आहे तो मुळातील वैचारिक बैठक भक्कम नसल्यानेच निर्माण झालेला आहे असे खेदाने म्हणावे लागते.

वर दाखविलेल्या दोषस्थळांमुळे पुस्तकाचे मोल कमी होते किंवा त्यांमुळे लेखकाच्या मूळ विवेचनाला बाधा येते असे मात्र मुळीच नाही. किंबहुना ज्या वैचारिक गोंधळाचा उल्लेख केला त्यासाठी केवळ लेखकालाच जबाबदार धरावे कां, हाही प्रश्न आहेच. आपण सर्वचजण अशा एका गुंतागुंतीच्या व गतिमान कालखंडामध्ये जगत आहोत की जेथील सामाजिक, राजकीय, घटनात्मक प्रश्नांना ठाम उत्तरे देणे कठीण आहे. लेखकाच्या अन्यथा संयत लिखाणामध्ये कांही ठिकाणी सूक्ष्म अभिनिवेशाचा वास आला म्हणूनच हे मुद्दे उपस्थित करणे आवश्यक वाटले.. कोणास ठाऊक, आणखी काळ लोटेल त्याप्रमाणात कदाचित् ४२ व्या घटनादुरुस्तीतील कांही तरतुदी त्या विशिष्ट कालखंडात आवश्यकही वाटतील. सध्याचे जनता सरकार म्हणूनच आणीबाणीच्या व प्रतिबंधक स्थानबद्धतेच्या सर्वच तरतुदींना धक्का लावू इच्छित नाही याचा मथितार्थ तोच नव्हे काय ?

प्रस्तुत परीक्षणाच्या अखेरीस आणखी एकदोन गोष्टींची नोंद करणे जरूर आहे. लेखकाने विवेचन करीत असताना वेळोवेळी स्वर्णसिंग समितीच्या शिफारशी व प्रत्यक्ष ४२ वी घटना दुरुस्ती यांतील फरक उत्तम रीतीने दाखवून दिला आहे. स्वर्णसिंग समितीच्या शिफारसी नमूद करणारे एक परिशिष्टच जर जोडले असते तर ते वाचकांच्या अधिक सोयीचे झाले असते. पुस्तकामध्ये संसदीय चर्चेचे सारसंकलन परिशिष्टरूपाने दिले आहे. या घटनादुरुस्तीवर आक्षेप घेणाऱ्या खासदारांची त्यांच्या विशिष्ट मतांसहित नांवे उद्धृत केली असती तर वाचकांना एक आगळा आनंद मिळाला असता.

हे पुस्तक म्हणजे लेखांचे संकलन असल्याने कांही ठिकाणी पुनरुक्ती आढळते तर काही ठिकाणी त्रोटकपणा. विशेषतः संघराज्यरचनेविषयीचा आठवा लेख फारच घाईने लिहिलेला जाणवतो. अर्थात् ज्या कालखंडामध्ये लेखकाने हे लिखाण केले तेव्हा अनेक बंधने पाळून जबाबदारीने सर्व लेख लिहावे लागले. आणीबाणी उठल्यानंतर एक महत्त्वाची गरज म्हणून पुस्तक ताबडतोब प्रकाशित करण्यात आले. त्यामुळे दुरुस्ती कायद्याचे भाषांतर न देता विधेयकाचेच भाषांतर द्यावे लागले. या सर्व उणीवा परिस्थितिजन्य व सहज दुर्लक्ष करण्याजोग्या आहेत.

लेखकाची भाषा प्रगल्भ व सामाजिक शास्त्रज्ञाला साजेशी, तशीच आल्हादकारक आहे. क्वचित प्राधिकारवाद, आमूलफेरवाद यांसारखे भाषांतरित शब्द बोजड वाटतात. तर भूमिकांतर, अतितोकडे यांसारखे शब्द कानाला खटकतात.

निर्दय दडपशाहीच्या कालखंडात लेखकाने कायदेशीर बंधने पाळून हुकूमशाहीचा बुरखा फाडण्याचे जे धैर्य दाखविले त्याबद्दल त्याचे पुनश्च अभिनंदन केल्यावाचून हे परीक्षण संपवता येणार नाही.

– प्र. म. बांदिवडेकर

वाङ्मयीन आकलन : प्रा. रा. ग. जाधव; पॉप्युलर प्रकाशन मुंबई; पृ. डेमी १११; मूल्य १० रुपये

विविध वाङ्मयीन प्रश्नांची आणि तुकारामादी साहित्यिकांच्या साहित्याची एका नव्या दृष्टीने चर्चा करणारा प्रा. रा. ग. जाधव यांचा 'वाङ्मयीन आकलन' हा नवा लेखसंग्रह त्या त्या प्रश्नांवर आणि साहित्यावर एक नवा प्रकाश टाकणारा आहे. वाङ्मयीन प्रश्न आणि जुन्या-नव्या कलाकृती यांची चर्चा वाङ्मयव्यवहारात सतत चालू असते. याच दृष्टीने विविध प्रश्नांची आणि वाङ्मयीन संज्ञांची व्याप्ती निश्चित करून त्यांच्या आगे-मागे असणाऱ्या व्यवहारातील आणि साहित्यक्षेत्रातील अर्थांचे संसूचन करून ते प्रश्न आणि त्या संज्ञा यांची मीमांसा प्रा. जाधवांनी केलेली आहे.

या लेखसंग्रहात एकूण सतरा लेख आहेत. त्यांपैकी वाङ्मयीन अभिरुची आदी प्रश्नांवर बारा लेख आहेत. उरलेल्या लेखांपैकी तीन लेख तुकाराम, बालकवी आणि खानोलकर यांच्या साहित्यावर आहेत. तर विनोद आणि दलित साहित्य या संदर्भात प्रत्येकी एक लेख आहे. या लेखसंग्रहातील लेखांचे हे स्थूल वर्गीकरण मांडता येईल.

प्रा. जाधवांनी वाङ्मय आणि जीवन यांच्या प्रश्नांची गल्लत केल्याने, त्यांच्या सीमारेषा नीटपणे आखून न घेतल्याने गोंधळ निर्माण होतो, असे म्हटले आहे. आणि त्या त्या प्रश्नांकडे वा कलाकृतीकडे स्वच्छ दृष्टीने पाहता येत नाही. ही वस्तुस्थिती आहे. वाङ्मयीन अभिरुची काय अथवा पौराणिक; ऐतिहासिक साहित्यातील वास्तव काय यांचा विचार करताना नेमकी हीच गल्लत होते. वाङ्मयव्यवहारात सामान्यांची अभिरुची सतत वावरत असते. आणि वाङ्मयसापेक्षतेपेक्षा जीवनसापेक्षतेकडे झुकणारी ही अभिरुची असल्याने तिला मूल्यकल्पनेची पदवी देता येत नाही. तर वाङ्मयपरंपरेच्या सान्निध्यात विरुद्ध अभिरुची विकास पावत असल्याने, वाङ्मयबाह्य संस्कारांना वाङ्मयीन संदर्भाची जोड देण्यात ती मग्न असल्याने आणि जीवन आणि वाङ्मय यांचा या रीतीने यथार्थ संबंध ती शोधत असल्याने ही अभिरुची सामान्य अभिरुचीपेक्षा वेगळी ठरते. आणि हेच नेमके लक्षात न घेतले *गेल्याने ग्रामीण आणि नागर अभिरुची यांच्या* संदर्भात एक वेगळीच समस्या उभी राहते असे प्रा. जाधव म्हणतात. ती म्हणजे ग्रामीण साहित्य ग्रामीण वाचकांपेक्षा शहरी वाचकालाच अधिक भावते. कारण उपरोक्त विदग्ध अभिरुचीपासून तो वाचक दूर असतो.

वाङमयीन आकलनासाठी अभिरुचीप्रमाणेच जीवनानुभव, पौराणिक, ऐतिहासिक वास्तव इत्यादींचा विचार हा अनिवार्य ठरतो. या जीवनानुभवांची सामान्य आणि विशेष अशी दोन रूपे संभवतात, कालिदासाच्या नाटयकृती, तुकारामाची कविता यातून त्या त्या युगाची युगप्रेरणाही प्रतिबिंबित झालेली असते, तर अक्षरवाङ्मयात ही प्रातिनिधिकता आणि हे युगप्रवर्तकत्व यांचा अभाव असतो. अक्षर साहित्यात 'सामान्य' जीवनानुभव याचा अर्थ काहीसा 'अकरणात्मक' (निगेटिव्ह) असतो. स्थल-काल भाषासंस्कृतीच्या बंधनात ही साहित्यकृती अडकून पडत नाही या अभिप्रायानेच 'अकरणात्मक' अर्थ स्पष्ट होतो. तर 'विशेष' जीवनानुभव याचा अर्थ त्या अक्षरकृतीतील अनुभव 'अनन्यसाधारण', भव्यदिव्य वाटतात. आणि हाच त्यातील विधायक (पॉझिटिव्ह) भाग असतो, हे प्रा. जाधवांचे विवेचन प्रत्यक्ष जीवनातील अनुभव आणि साहित्याच्या वेगवेगळ्या श्रेणींतील जीवनानुभवांची नेमकी कल्पना आपणाला आणून देते.

गेल्या दशकापासून पुराण आणि इतिहासातून पौराणिक आणि ऐतिहासिक साहित्यकृती कोरून काढण्याचे बरेच प्रयत्न झाले. आणि या संदर्भातच ललित साहित्यातील पौराणिक व ऐतिहासिक वास्तव आणि त्याचप्रमाणे साहित्यातील अद्भुताच्या आकलनसंदर्भातही प्रा. जाधवांनी विचार मांडलेले आहेत. या विचारांपाठीमागे एक सूत्र दिसते. आणि ते म्हणजे स्वतंत्र वास्तवापासून उपरोक्त वास्तव हे वेगळ्या प्रकारचे असते. पौराणिक, वा ऐतिहासिक वास्तवातील तपशीलाचा संक्षेप करून त्याला प्रतीकरूप देणे हेच येथे महत्त्वाचे आहे. विशेषत: ऐतिहासिक साहित्यात; जर ते साहित्य इतिहास-

जमा व्हावयाचे नसेल तर कल्पिताचा भाग अधिकात अधिक चैतन्यमय रूप कसे धारण करील हे पाहिले पाहिजे.

वाङ्मय आणि इतिहास यांचा संबंध न्याहाळत असतानाच वाङ्मयीन इतिहास आणि त्या इतिहासाच्या अमूर्तिकरणातून साकारणारी वाङ्मयीन परंपरा यांच्या वाटा त्यांनी निर्देशिल्या आहेत. साहित्यसृष्टीत होत जाणारी परिवर्तने पाहताना सांस्कृतिक, सामाजिक परिस्थितीचा संदर्भही पाहावयास हवा. आणि या स्थित्यंतराच्या अमूर्तिकरणातून अवतरणारी परंपराही वर्तमान–भूत –भविष्याच्या संदर्भातच पाहिली पाहिजे. आणि म्हणून परंपरा उजळून टाकणाऱ्या कालखंडातील सर्जनप्रवृत्ती आणि समीक्षाप्रवृत्ती यांच्या मूळ स्रोताचे दर्शन घेणे क्रमप्राप्त ठरते. मराठी साहित्यात हरिभाऊ; खांडेकर, गाडगीळ इत्यादींच्या ठायी या दोन प्रवृत्ती सारख्याच सामर्थ्याने प्रकाशमान झाल्या हे सांगून प्रा. जाधव या प्रवृत्तींची मूळपरंपरा वाङ्मयीन परंपरेत आहे हे साधार पटवून देतात. त्याचप्रमाणे विनोदासारख्या सर्वमान्य साहित्यप्रकारात रूढ कथा, कविताही साहित्यप्रकाराच्या बाह्यघाटात 'विनोदाचे गर्भघाट' असतात आणि विनोद हा जीवनाच्या पृष्ठभागावरच तरंगत असतो हे त्यांचे विवेचन विचारांना चालना देणारे आहे.

'काव्यसमीक्षेच्या सीमा' आणि 'तुकारामाच्या कवितेतील अवतरणसक्षमता', बालकवींच्या 'औदुंबरातील प्रतिमा' तसेच आत्मनिष्ठेची कोंडी' आणि 'एक शून्य बाजीराव : एक विश्लेषण' या लेखांचा सलगपणे विचार करावयास हवा. कारण गद्यसमीक्षेपेक्षा अधिक व्यापक असणारी आणि परंपरेचा वसा लाभलेली काव्यसमीक्षा हीच साऱ्या समीक्षेची पाया आहे, या विचाराच्या प्रकाशातच तुकाराम आणि बालकवी यांच्या कवितेतील सारतत्त्व आपणास शोधता येते. तुकारामाच्या कवितेतील विरोधतत्त्व, प्रचारातील प्रामाणिकपणा इत्यादी वैशिष्टयांची ओळख करून देत देतच 'तुकारामाच्या कवितेने त्याचा जीवनविषयक दृष्टिकोण ज्या तत्त्वदर्शक परिभाषेत सांगितला, त्या परिभाषेलाच आपण त्याची अवतरणक्षम कविता म्हणतो' असा निष्कर्ष ते काढतात. आणि बालकवींच्या प्रसन्न, आनंददायी आणि बालसुलभ वृत्तीने आकारलेल्या व्यक्तित्वाचा आणि औदुंबराचा परस्परसंबंध अधोरेखित करतात.

वाङ्मयाशी संवाद साधताना निर्मितिप्रक्रिया असो वा आस्वादप्रक्रिया असो आजच्या युगात आत्मनिष्ठेची कोंडी होते. आणि आत्मद्रोहाच्या वाटेने गेल्याने काही पाथेय लाभेल असे वाटते. आत्मद्रोही लेखकाची कशासाठी न जगणे आणि कशासाठीही जगू पाहणे, कालकल्पनेचा परित्याम करणे इत्यादी ठळक वैशिष्टचे जाणवतात. आणि या वैशिष्टयांचाच पडताळा 'एक शून्य बाजीरावा'च्या विश्लेषणात आढळतो. सुधाकर हॅम्लेटपेक्षा त्याची शोकांतिका ही अधिक अन्वर्थक आहे. बाजीराव मरणातून व्यस्ततेचा अर्थ शोधतो. आणि मरणाला सामोरा जातो. मरण त्याच्या जीवनाचे 'शून्य' तसे भयानक करीत नाही ही मीमांसा आजच्या व्यामिश्र जीवनातील अंतर्विरोधाचे ताण किती घट्ट आणि असह्य आहेत याची कल्पना येण्यास पुरेशी ठरावी, तर दलित साहित्यिकांनी कलेचे देणे दिले पाहिजे तरच त्यांना या सामाजिक जाणिवेच्या साचेबंद आवर्तातून बाहेर पडता येईल हा विचारही दलित साहित्यिकांच्या साहित्याच्या प्रगतीची दिशा सुचवतो.

या लेखसंग्रहाची वरील वैशिष्टचे पाहिल्यानंतर एक गोष्ट जाणवते ती म्हणजे या सर्व लेखांच्या पाठीमागे एक संश्लेषकाची भूमिका आहे. सामान्य अभिरुची आणि विदग्ध अभिरुची यांच्यातील फरक दाखवीत असतानाच सामान्य अभिरुचीच्या सनातन टेकडीपाठीमागे विरुद्ध अभिरुचीची हिमशिखरेही ते दाखवतात. संतांच्या कवितेचा विचार करताना आजच्या कवीच्या भावकवितेपर्यंत येणे, ग्रामीण–नागर अभिरुचीचा परस्पर परिणाम शोधणे आणि कलेचे देणे व मानव्याचे ओझे यात सुसंवाद शोधणे यातून ही संश्लेषक वृत्ती आविष्कृत होते.

आजच्या व्यामिश्र समाजात आणि संस्कृतिसंकराच्या कालखंडात कलास्वरूपशास्त्र आणि कलाकृती यांच्या संदर्भातील जाणिवा अधिक उजळून निघत आहेत. परंतु या परिवर्तनाचा वेध घेताना काहीएक निश्चित भूमिका स्वीकारून शोधकाच्या भूमिकेने वाटचाल करावयास हवी,

अनुक्रमणिका

या दृष्टीने विचार करू जाता संतसाहित्यापासून व्यस्ततावादापर्यंतच्या विविध साहित्यिक प्रश्नांचा आणि कलाकृतींचा विचार करणारी ही समीक्षा सांस्कृतिक–सामाजिक परिवर्तनांचाही तितक्याच सहजपणे विचार करते, म्हणूनच की काय या या वाङ्मयीन आकलनातील प्रमेये कलाप्रवाह आणि जीवनप्रवाह यांतील सीमारेषा स्पष्टपणे अधोरेखित करतात, असे म्हणावेसे वाटते.

–पंडित टापरे

'अनुबंध' : मराठी साहित्य मंडळ, गुलबर्गा या संस्थेचे त्रैमासिक. रौप्य महोत्सव विशेषांक; प्रकाशक : प्रा. चंद्रशेखर शि. कपाळे, चिटणीस, मराठी साहित्य मंडळ, गुलबर्गा– २. कार्यकारी संपादक वसंत कुलकर्णी वार्षिक वर्गणी १२ रुपये.

कर्नाटक राज्यातील गुलबर्गा येथे १९४५ मध्ये स्थापन झालेल्या मराठी साहित्य मंडळाने ह्या वर्षापासून 'अनुबंध' या नावाचे एक त्रैमासिक सुरू केले आहे. परभाषिक प्रदेशात मराठी भाषा व साहित्याच्या प्रचाराचे व प्रसाराचे कार्य अशा संस्था अनेक अडचणीतून मोठ्या जिद्दीने करीत आहेत. गुलबर्ग्याच्या मराठी मंडळाने स्वतःची वास्तू १९६१ मध्येच उभारली आणि आता नव्या भव्य वास्तूची उभारणी जोमाने सुरू आहे. या प्रदेशातील मराठी भाषिकांच्या जीवनाची व प्रयत्नांची प्रा. वि. पां. देऊळगावकर यांनी सांगितलेली कथा वाचनीय आहे. 'अनुबंध'च्या पहिल्याच अंकास नरहर कुरुंदकर, न. शे. पोहनेरकर, कृ. ब. निकुम्ब, इंदिरा संत, डॉ. भीमाशंकर देशपांडे आदि प्रथितयश साहित्यिकांचे सहकार्य लाभले आहे. प्रा. चंद्रशेखर कपाळे यांचे 'ज्ञानेश्वरांचा कानडी अभंग' 'एक वीरशैव संतकवी' व 'बसवलिंगकृत समाधीचे अभंग' हे संशोधनपर लेख त्या त्या विषयाचा वेगळा दृष्टिकोण देणारे आहेत. प्रा. वसंत कुलकर्णी, श्री. गो. प्र. जोशी, श्री. मु. मा. घाणेकर यांचे वैचारिक साहित्य व सौ. इंदिरा देऊळगावकर व्यं. शा. वळसंगकर यांच्या कविता यांनी व या भागातील अन्य साहित्यिकांच्या साहित्याने हा प्रथमांक भरघोस सजला आहे.

महाराष्ट्रापासून दूरच्या क्षेत्रात मराठी साहित्याच्या व भाषेच्या जोपासनेचे व अभिवृद्धीचे हे, जे उपक्रम चालले आहेत, त्यांचे सर्व मराठी भाविकांनी आवर्जून स्वागत करणे व त्यांच्या प्रयत्नांना शक्य ते सक्रिय सहकार्य करणे याची नितांत आवश्यकता आहे. 'अनुबंध'च्या संपादकांना आणि गुलबर्गा येथील मराठी साहित्य मंडळाच्या सर्व कार्यकर्त्यांना त्यांच्या या उपक्रमाबद्दल आम्ही धन्यवाद देतो. 'अनुबंध' हे त्रैमासिक लौकरच मराठीतील प्रथितयश नियतकालिकांच्या मालिकेत स्थानापन्न होईल, असा विश्वास वाटतो.

–वसंत स. जोशी

अनुक्रमणिका

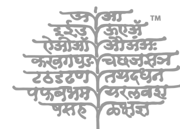
सारसंकलन

देश :

अखेर इंडियन नॅशनल काँग्रेस परत दुभंगली. ही फूट श्रीमती इंदिरा गांधी ह्यांनीच पुढाकार घेऊन घडवून आणली ह्याविषयीही त्रयस्थाच्या मनात शंका येणार नाही. रेड्डी–चव्हाण गट आणि इंदिरा गांधी ह्यांचा गट ह्यांची संख्येच्या दृष्टीने तुलना केली, किंवा देशाच्या राजकीय जीवनात, किंवा वेगवेगळ्या प्रदेशांच्या राजकीय जीवनात काही स्थान असलेले किती नेते कोणत्या गटाकडे आहेत ह्याचा विचार केला तर इंदिरा गट ह्याचा अर्थ असा नव्हे की संख्येच्या, राजकीय प्रतिष्ठेच्या दृष्टीने एक दुबळा, फारसा प्रभाव पाडू न शकणारा फुटीर गट ही आपल्या वाट्याला आलेली भूमिका आहे असे मानून इंदिरा गट तिला साजेशा विनयपूर्ण रीतीने राजकीय रंगभूमीवर वावरेल. संसदीय राजकारणातील जबाबदार विरोधी पक्ष ही आपली सध्याची भूमिका आहे ह्या गोष्टीचा रेड्डी–चव्हाण ह्यांच्या नेतृत्वाखालील काँग्रेसने मनापासून स्वीकार केला आहे. जबाबदार विरोधी पक्ष हा निवडणुकीत बहुमत मिळवून सत्ता संपादन करू पाहणारा पक्ष असतो. आणि ज्या प्रमाणात सत्ता संपादन करण्याची शक्यता अधिक असते त्या प्रमाणात त्याची जबाबदारीची जाणीवही अधिक असते. सत्तेवर आल्यावर सरकारी धोरणात, राज्यकारभाराच्या उद्दिष्टांत कितीही मूलगामी परिवर्तन घडवून आणण्याची त्याची आकांक्षा असली तरी अगोदरची राजवट आणि नंतरची स्वतःची राजवट ह्यांच्यातील सातत्यही राखायचे असते. तेव्हा त्याला जबाबदार असा संसदीय विरोधी पक्ष सत्ताधारी पक्षाला कितीही निकराने, कडवटपणेही विरोध करीत असला तरी संसदीय लोकशाहीला आधारभूत असलेल्या तत्त्वांवरील निष्ठा, सामाजिक जीवनाचे स्थैर्य, सातत्य, विरोधकांना सामावून घेणारे सामंजस्य ह्यांची कदर ह्यांच्या मर्यादा ह्या विरोधाला असतात. या मर्यादांचा अडसर इंदिरा गटाला नाही.

आपण नजिकच्या भविष्यात बहुमत आपल्या बाजूस वळवून घेऊन सत्ता संपादन करू शकणार नाही, सत्ताधारी पक्ष म्हणून राज्यकारभाराची जबाबदारी आपल्याला उचलावी लागणार नाही अशी खात्री असल्यामुळे इंदिरा गांधी ह्या मर्यादा झुगारून देऊ शकतात असे नाही. उलट, निवडणुकीच्या मार्गाने आपण सत्तेवर येऊ अशी त्यांची ईर्ष्या आहे आणि तसे त्यांचे गणितही आहे. पंतप्रधान म्हणून आणि सत्ताधारी पक्षाच्या अद्वितीय नेत्या म्हणून इंदिरा गांधी यांनी सत्ता भोगली आहे. सत्तेचा वापर करण्यात, कायद्याला अनुसरून मिळालेल्या सत्तेचा कायदा ताणून विस्तार करण्यात, तिला अधिक धार देण्यात त्या वाकबगार आहेत. सत्तेवर असताना संसदीय लोकशाही सत्तेला घालीत असलेल्या मर्यादा त्यानी बऱ्याच शिथिल केल्या– उदा. व्यक्तींचे मूलभूत हक्क, कायद्याचे राज्य आणि ह्याचे अधिष्ठान असलेली न्यायसंस्थेची स्वायत्तता ह्यांनी सत्तेच्या वापराला पडणारे अडसर त्यांनी जुमानले नाहीत. हे सारे त्यांनी वैयक्तिक महत्त्वाकांक्षेपोटी आणि आपल्या घराण्याकडे अबाधितपणे सत्ता चालत रहावी यासाठी केले ह्या आरोपात जे काही सत्य असेल ते मान्य करूनसुद्धा संसदीय लोकशाहीच्या मर्यादांच्या त्यांनी केलेल्या भंगाला एका राजकीय विचारप्रणालीचा आधार होता. आणि राजकीय जीवनातील अनेक घटकांचा त्यांना भरघोस पाठिंबा होता ह्या महत्त्वाच्या गोष्टीकडे दुर्लक्ष करता येणार नाही. ज्यांना समाजात आमूलाग्र परिवर्तन घडवून आणायचे आहे, असे परिवर्तन साधण्यासाठी म्हणून ज्यांना सत्ता संपादन करायची आहे, अशा परिवर्तनाला विरोध करणारे जे घटक राष्ट्राच्या जीवनात असतील त्यांना नेस्त-

अनुक्रमणिका





नाबूत करणे हे ज्यांच्या दृष्टीने सत्तेच्या वापराचे अटळ उद्दिष्ट असते, कारण विरोधकांना नेस्तनाबूत करणेही असे परिवर्तन साधण्याची अट असते असा ज्यांचा ठाम विश्वास असतो त्यांच्या दृष्टीने लोकशाहीच्या मर्यादा पाळणे म्हणजे मूलगामी सामाजिक परिवर्तनाकडे पाठ फिरविण्यासारखे असते. राष्ट्रीय सममतावर (कॉन्सेन्सस), सामंजस्यावर, सातत्यावर आधारलेल्या लोकशाहीच्या मर्यादा सांभाळणे म्हणजे प्रस्थापित समाजव्यवस्थेचा कळत न कळत स्वीकार करणे आणि हा एक मोह आहे अशीच त्यांची धारणा आहे. मार्क्सवादी विचारसरणीच्या कोणत्याही राजकीय पक्षाची इंदिरा गांधींविषयीची खरी तक्रार त्यांनी संसदीय लोकशाहीच्या मर्यादा पाळल्या नाहीत ही नसून मार्क्सवादी कार्यक्रम रेटण्यासाठी त्यांनी आपल्या सर्वंकष सत्तेचा वापर केला नाही ही आहे. मार्क्सवादी विचारप्रणाली स्वीकारणाऱ्यांना आणीबाणी पुकारून इंदिरा गांधीनी ज्या स्वरूपाची राजवट अंमलात आणली तिच्याविरुद्ध तात्त्विक आक्षेप घेताच येत नाही.

ह्यामुळे इंदिरा गांधींना आपण आणीबाणी पुकारली ह्याबद्दल अपराधी वाटायचे कारणच उरत नाही. स्टालिनच्या राजवटीत जे 'अतिरेक' झाले त्या मानाने इंदिरा गांधींच्या राजवटीत काहीच झाले नाहीत; काही स्थानिक चुका झाल्या पण त्या परत घडणार नाहीत अशी खबरदारी घेता येईल, आणीबाणीची राजवट बहुसंख्य जनतेच्या हिताच्या दृष्टीने, राष्ट्रीय प्रगतीसाठी आवश्यक होती, ती त्या काळी न लादणे म्हणजे जबाबदारी टाळणे ठरले असते आणि आणीबाणी परत लादणे, जनतेच्या संमतीने जनतेला पाहिजे आहे म्हणून लादणे क्रमप्राप्त ठरेल असे त्या वाढत्या आत्मविश्वासाने म्हणत राहतील. कारण आणीबाणी लादली गेली तेव्हा सुरवातीला तरी तिला व्यापक पाठिंबा होता. विरोधी राजकीय पक्ष सोडले आणि राष्ट्रीय स्वातंत्र्याच्या लढ्यातून सामाजिक पुनर्रचनेविषयीचे काही आदर्श ज्यांनी स्वीकारले होते अशा व्यक्ती सोडल्या तर सर्वसाधारणपणे सत्ताधारी वर्गाचा, – उदा. नोकरशाही, उद्योगपती, कुलगुरू, इ.– आणीबाणीला पाठिंबा होता. जनतेला शिस्त लावणे, पोट बांधून काम करायला लावणे, शांतता आणि सुव्यवस्था राखणे दीर्घकालीन राष्ट्रीय हितासाठी आवश्यक आहे, आणि संसदीय लोकशाहीच्या चौकटीत ते जवळजवळ अशक्य आहे अशी त्यांची खात्री होती. सत्ताधारी वर्गाचा जसा आणीबाणीला पाठिंबा होता तसाच समाजातील दुबळ्या वर्गांचाही आणीबाणीला पाठिंबा होता ही गोष्ट विचित्र, विरोधाभासात्मक वाटली तरी ते एक सत्य आहे. कारण १९६९ साली इंदिरा गांधींनी काँग्रेसच्या नेत्यांविरुद्ध जे बंड केले ते प्रस्थापित व्यवस्था मोडून काढून मागासलेल्या वर्गांच्या प्रगतीचा मार्ग आपण मोकळा करू ह्या प्रतिज्ञेने केले. साऱ्याच दुबळ्या गटाच्या, अल्पसंख्यांकांच्या आकांक्षांच्या त्या प्रतीक बनल्या; आपल्याला दडपून टाकणाऱ्या व्यवस्थेविरुद्ध एकाकीपणे झुंजणारी आपले एकमेव शरणस्थान असलेली देवी ही त्यांची लोकमानसातील प्रतिमा झाली. ही प्रतिमा काहीशी डागळली असली तरी असहाय्य, कुंठित, असंतुष्ट अशा सामाजिक थरांच्या मनात ती अजून खोल कुठेतरी घर करून आहेच. इंदिरा गांधी सत्तेवर असताना ह्या लोकसमूहांसाठी फारसे काही करू शकल्या नाहीत. तेव्हा आपल्या सहकाऱ्यांनी आपल्याला पुरेशी साथ दिली नाही, स्वार्थासाठी आपल्या नेतृत्वाशी त्यांनी द्रोह केला म्हणून आपल्याला पुरेसे यश मिळत नाही असा त्यांचा बचाव असे. दारिद्री, मागासलेल्या समाजाचे भले करण्यात कुणाच्या स्वार्थाची आडकाठी येऊ नये ह्यासाठी आणीबाणी पुकारून त्यांनी स्वतःकडे सर्वंकष सत्ता घेतली. आजही हा समाज असंतुष्ट आहे. त्याची परिस्थिती सुधारत नाही ह्याचे सारे खापर आज त्यांना जनता पक्षावर फोडता येईल. ह्या साऱ्या वर्गांना आपल्याकडे वळवून घेता येईल. त्याच्या असंतोषाला तीव्र, कर्कश उद्गारांनी वाचा फोडता येईल, त्याला धार देता येईल आणि परत बहुमत कमावता येईल. मग आणीबाणी हा तात्कालिक उपाय राहणार नाही, ती कायमची राज्यपद्धती ठरेल.

प्राज्ञपाठशाळामंडळ ग्रंथमाला

म रा ठी

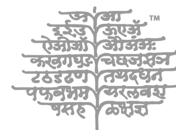
(१)	वैदिक संस्कृतीचा विकास : तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी ...	३०·००
(२)	अद्वैतसिद्धीचे मराठी भाषांतर (पूर्वार्ध) : ब्र. स्वामी केवलानंदसरस्वती	७५·००
(३)	इतिहासाचे तत्त्वज्ञान : प्रा. सदाशिव आठवले	१०·००
(४)	क्रोचेचे सौंदर्यशास्त्र : एक भाष्य : डॉ. रा. भा. पाटणकर	१०·००
(५)	सिंधु संस्कृती, ऋग्वेद व हिंदु संस्कृती : प्र. रा. देशमुख ...	१०·००
(६)	पुरोहितवर्गवर्चस्व व भारताचा सामाजिक इतिहास : डॉ. सुमंत मुरंजन	८·००
(७)	चार्वाकः इतिहास आणि तत्त्वज्ञान : प्रा. सदाशिव आठवले ...	६·००
(८)	मानवाचा आदर्श } ले. मानवेंद्रनाथ रॉय	६·००
(९)	नवमानवतावाद } अनु. गोवर्धन पारीख	५·००
(१०)	गीता-प्रवेश : डॉ. गो. वि. देवस्थळी	५·००
(११)	लोकशाहीचे धोके : पन्नालाल सुराणा	४·००
(१२)	भारतीय स्त्रीधर्माचा आदर्श : सौ. कमल पाध्ये	४·००
(१३)	हिंदी साहित्यविचार : प्रा. प्यारेलाल गोहेल	३·००
(१४)	महाराष्ट्रातील दुष्काळ व त्यावरील उपाययोजना : चा. अ. दाभोलकर	२·००
(१५)	श्री. यशवंतराव चव्हाण— अभिनंदनग्रंथ	२०·००
(१६)	संशोधन साधना : डॉ. वसंत स. जोशी	१२·००
(१७)	ज्ञानदेव चिंतन (संपादित) : डॉ. वसंत स. जोशी	२०·००
(१८)	आनंदाचा डोह : प्रा. रा. ग. जाधव	८·००
(१९)	भावार्थ रामायण (श्री एकनाथ महाराज कृत) बालकांड : ...	१२·००
(२०)	तरंगयामिक व पुंजयामिक : मा. ग. टोळे	५·००

प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई (जि. सातारा)

ग्रंथ विक्रेत्यांना २० टक्के कमिशन.

हे मासिक पां. गो. आपटे यांनी दी प्राज्ञ प्रेस, ३१५ गंगापुरी वाई येथे छापून प्रा. वि. स. बेडेकर यांनी प्राज्ञपाठशाळा मंडळ वाई यांचे करिता तेथेच प्रसिद्ध केले.

अनुक्रमणिका





अनुक्रमणिका





अनुक्रमणिका



